Европейский гуманитарный университет

Тема номера:
Пересмотр концепта субъекта в новых теоретических и практических контекстах
[Reconsidering the Concept of Subject in New Theoretical and Practical Contexts]

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**
JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL **STUDIES**

TOPOS **№3**, 2013

ISSN 1815-0047

Журнал включён в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Публикуемые материалы проходят процедуру
экспертного отбора и рецензируются

Адрес редколлегии: journal.topos@ehu.lt
Информация о журнале размещена на сайте: http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114, Vilnius, Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот номер с полным правом можно назвать номером *молодых учёных*. Его основу составили доклады, представленные на первой докторантской конференции, организованной в июне 2013 в Европейском гуманитарном университете (Вильнюс, Литва). Участниками конференции стали студенты совместной докторантской программы по философии, основанной в 2011 году тремя литовскими институциями: Университетом Витовта Великого (Каунас), Литовским институтом исследований культуры (Вильнюс) и Европейским гуманитарным университетом. Тема конференции, которая проходила на английском и русском языках – *Reconsidering the Concept of Subject in New Theoretical and Practical Contexts / Пересмотр концепта субъекта в новых теоретических и практических контекстах*, – выступила, соответственно, и специальной темой данного выпуска. Даже самое беглое знакомство с названиями публикуемых материалов позволяет увидеть, насколько многоаспектной явилась проработка заявленной темы в рамках конференции: от политических и экологических импликаций постметафизической трактовки субъекта/сознания до новых способов и практик бытия-субъектом в современную эпоху.

Дополнительным основанием, усиливающим «молодёжный» статус номера, является публикация текста, победившего на конкурсе исследовательских работ среди молодых учёных Беларуси, который регулярно проводится нашим журналом.

POSTMODERN SUBJECT AND POLITICAL ACTION

Yuliya Martinavichene[1]

Abstract

Since the downfall of the idea of a unitary subject, discussions of what a postmodern subject is have taken many different turns. However, most of them agree on one particular trait of postmodern subject – it has become the site of an «uncontrollable adventure» (Lefort 1986). All we can safely say about the postmodern subject is paradoxically that we can hardly be certain about what a postmodern subject is (or appears to be). At the same time a subject that is considered nowadays to be heterogeneous, decentered, and detotalized[2] has serious implications on both social and political domains. I argue that in a 'radically new epoch, characterized by drift, dissemination, and by the uncontrollable play of significations' the characteristics that postmodern subject is usually credited has become the scenario for a new mode of political action. The two politically driven groups – that of Femen and Pussy Riot – appear to be highly symptomatic and can function as an empirical example of the case.

Keywords: postmodern subject, political action, radical democracy, postmodernity, *Pussy Riot*, *Femen*.

Reconsidering the subject in postmodern times

As we are often taught, postmodernism challenges the foundational status of certain narratives (that are called metanarratives)[3], deconstructing the great myths of modernism[4]. Among others, it does away with a modern myth of a subject as a homogeneous and unified entity with a fixed and stable identity.[5] As Douglas Kellner puts it,

> «post-structuralists ... have launched an attack on the very notions of the subject and identity claiming that subjective identity is itself a myth, a construct of language and society, an overdetermined il-

---

[1] Yuliya Martinavichene – MA in Sociology, Doctoral candidate at European Humanities University.

[2] Mouffe C., Holdengräber P. Radical Democracy: Modern or Postmodern?, *Politics and the Limits of Modernity. Social Text, № 21, Universal Abandon? The Politics of Postmodernism* (1989), 31–45.

[3] Laclau E. Politics and the Limits of Modernity, *Social Text, № 21, Universal Abandon? The Politics of Postmodernism* (1989), 63.

[4] Aronowitz S. Postmodernism and Politics, *Politics and the Limits of Modernity,* op. cit., 46.

[5] See Mouffe, Holdengräber, op. cit., 31–45, also Kellner D. *Media Culture,* Routledge, 2003.

lusion that one is really a substantial subject, that one really has a fixed identity»[6].

Anti-essentialist view of subject dates back to psychoanalysis which proves that «the history of the subject is the history of his/her identifications and there is no concealed identity to be rescued beyond the latter»[7]. This brake with the rationalist concept of a unitary subject lies within a more general postmodern trend – a dissolution of the landmarks of certainty (often associated with the unfixed character of the signifier/signified relation)[8] that brings forward such characteristics of postmodern condition as drift, dissemination, playfulness, and schizophrenia.

The postmodern condition, characterized by a radical plurality, brings forward new (or reconsidered and rearticulated into a new reality) cultural and social forms that presuppose the practices of juxtaposing diverse and discordant elements resulting in a multilayered collage, pastiche, and palimpsest, that allow for discrete readings, ambiguous interpretations, and language games. All this forms obey a general logic of *heterotopia* in Foucauldian sense, meaning a number of fragmentary worlds that are superimposed upon each other.[9]

Such liberating heterogeneity had its effects on a new mode of subjectivity. As Harvey puts it, «preoccupation with the fragmentation and instability of language and discourse carries over directly ... into a certain conception of personality»[10]. The stability of *life* has been replaced with a flexibility, ephemerality, and unsettledness of a *lifestyle*. The subject has been thought as erratic and dispersed, which has opened the way to paratactic fashion of forming identities.

A radical relationism of identities has inspired researchers to avoid the discredited term 'subject' in favor of a more cautious 'subject position' as constituting a single agent, which is deliberately ambiguous. A social agent is thus seen as «the articulation of subject positions, corresponding to the multiplicity of social relations in which it is inscribed»[11].

It is also quite trendy to speak about the death of the subject, or «the fragmented and schizophrenic decentering and dispersion of this last»[12]. This brand new heterogeneous subject (if we are allowed to still use this term) is seen as part and parcel of a multiplicity of atomized narratives, language games, and plurality of context in a deliberately opened system.[13]

---

6 Kellner, op. cit., 233.

7 Mouffe C. Politics and Passions: The Stakes of Democracy, *Ethical Perspectives* 7 (2000), 2–3, 147.

8 Lefort C., Thompson J.B. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1986, 23.

9 Harvey D. *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Blackwell: Cambridge, Massachusetts, 1992, 48.

10 Ibid., 53.

11 Mouffe C. *The Return of the Political*, Verso: London, 2005, 82.

12 Harvey, op, cit., 305.

13 Laclau, *Politics and the Limits of Modernity*, op. cit., 63–82.

Political agency in a postmodern fashion

For some theorists (Rancière, Laclau and Mouffe as some examples) this all means emergence of an entirely new perspective for a political action – and a new sort of political actor.[14] However, some others are less optimistic and tend to argue for a zero political agency as soon as it is hardly possible «to preserve a consistent political commitment if one adopts poststructuralist fantasies of pure contingency and non-relation»[15]. This zero political agency means withdrawal of participation in political life and freeing from its obligations that are just a simulacrum of citizenship.[16]

Let us leave, however, the case of this total political silence for future theoretical intervention and concentrate on the questions of democratic participation and deliberation as a part of the project of radical democracy. A free flow and exchange of political actors and opinions is seen as a necessary prerequisite for a new project of postmodern politics. The idea of homonoia, which was so important for Greek philosophical thought, doesn't satisfy a current search for a participatory democracy organized around such semems as 'heterogeneous', 'unstable', and 'unpredictable'.

Rancière formulates a purely postmodern project of «the return of politics» as presupposing (a) «polemical space of shared meaning», (b) participation, (c) continual renewal.[17]

A necessary requirement for participation, as Rancière puts it, is «the invention of that unpredictable subject which momentarily occupies the street»[18]. Consequently, the political subject should be reinterpreted as a fleeting one, i.e. the one that is always unstable, heterogeneous, and constantly rearticulating itself (which is quite symptomatic of an epoch where the tempo of life has increased to a considerable extent).

In this context we may speak of a situation where a new political actor emerges at the crossroads of radically contrasting discursive flows, interests, and intentions.

However, the mode of postmodern political action consists not only in an 'always-different' manner of action. It is also no more a matter of pure rhetoric: if in modern societies «political participation is enacted through the medium of talk»[19], nowadays the paradigm of political agency often consists in practice (or even *praxis* in a Castoriadian sense). Currently it is not enough to speak rhetorically or performatively, rearticulating enunciation into an actual action (a classical «I declare

---

14 Mouffe, Holdengräber, op. cit., 35.

15 Stephanson A., Jameson F. Regarding Postmodernism – A Conversation with Fredric Jameson, *Politics and the Limits of Modernity*, op. cit., 10.

16 Aronowitz S. Postmodernism and Politics, *Politics and the Limits of Modernity*, op. cit., 53.

17 Ibid., 60.

18 Rancière J. *On the Shores of Politics*, London, New York: Verso, 1995, 61.

19 Fraser N. 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'. In: C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge and London: MIT Press, 1992, 110.

war on your country» as one example). A political actor weaves his/her discourse of performing (and not simply enunciating) his/her claims, thus *producing* himself/herself as a series of politically significant interventions. Accordingly, this new political actor is not *worked* but *made to happen* in a series of multifaceted metonymical recombinations. The way a political actor *acts* and *appears* becomes of pivotal importance for legitimizing his/her claims. Moreover, as Nancy Frazer and Linda Nicholson put it, «legitimation descends to the level of practice and becomes immanent in it»[20].

However, such mode of political existence is often reduced to the signs that it produces, and that evince its very being, thus becoming a pure simulation and mediated abstraction.

It is also important that political actors are *made to happen* not only by their scriptors-performers but also by their audience that actively participates in the process thus resisting an authoritative logic of the formation of political subject positions.

At the same time such radically fluid mode of political existence doesn't allow for long-term projects and programs that can be pursued only by a force that recognizes itself (and is recognized) as possessing a centered and well-defined sense of its identity: «volatility and ephemerality ... make it hard to maintain any firm sense of continuity»[21]. Moreover, an experience of discontinuous interventions that often fail to form a logically comprehensible sequence corresponds to a schizophrenic experience that doesn't know tenacious self-identity but such lack is compensated with an extremely intense present where meaning is often lost in an endless play of surfaces and empty signifiers. On a broader scale, this also leads to a profound lack of certainty about the terms that become increasingly important in politics. They are often used in a performative fashion thus participating in the act of labeling and denominating, but their constative plane is too vague and equivocal to denote some distinctive features.

> «Our political discourse is now choked with enormous, thought-stopping abstractions, from terrorism, Communism, Islamic fundamentalism, and instability, to moderation, freedom, stability and strategic alliances, all of them as unclear as they are both potent and unrefined in their appeal».[22]

Outside of a well-structured/organized entity the processes flow much more rapidly, but are destined to instantaneous impact and 'contrived depthlessness'. Its preoccupation with surfaces often produces *event as such*, but is stripped of the very logic of political action (at least, pragmatically thought) – that of producing change. Here «postmod-

20 Fraser N., Nicholson L. Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism, *Politics and the Limits of Modernity*, op. cit., 87.

21 Harvey, op. cit., 291.

22 Said E.W. 'Opponents, Audiences, Constituencies and Community'. In*:* H. Foster (ed.) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Washington: Bay Press, 1987, 136.

ernism comes dangerously close to complicity with the aestheticizing of politics upon which it is based»[23].

Following the logic of the development of every semiosphere, in order to switch to the mode of consistency and long-term effectiveness such political actors should necessarily move toward a more centralized and structured profile retranslating a dynamic and adaptable but generally stable image. One of the scenarios of postmodern political engagement has become a charismatic politics employing a figure of a beguiling leader with a well-articulated identity. Another option (proposed by Jameson[24] is a collective subject as an agent of a decentered but not schizophrenic action. Exercising politics as an *always-changeable* happening may have its effects in a short-term perspective but will hardly function as a continuously effective exercise of power «that influences people to pursue particular objectives or adopt particular norms that direct or order their collective lives»[25].

Make the Political Happen: the Case of *Pussy Riot* and *Femen*

In this context an example of the two quite scandalous political actors in a post-Soviet context – that of Russian-based *Pussy Riot* and Ukrainian (or increasingly international) *Femen* – is quite symptomatic as soon as they incorporate the contemporary emphasis on events, spectacles, happenings, and media images into the very concept of their activities – and at the same are actively engaged into this inevitable movement towards institutionalization.

Pussy Riot[26] openly state that they reject the very idea of a fully present and fixed personal identity by hiding their faces, using pseudonyms and even interchanging them (though it well may be a form of concealing). Being faceless also helps to be unpredictable. The participants argue that everyone can join their initiative or use their name for performative actions. At the same time they recently decided to register their name thus joining a general tendency of incorporating the production of politics into commodity production. *Femen* is also a part of this general trend managing an online shop with souvenirs dedicated to their activities.

---

23 Harvey, op. cit., 117.

24 Stephanson, Jameson, op. cit., 3–30.

25 Thiele L. P. *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern and Postmodern Political Theory*, New York: Chatham House/Seven Bridges Press, 2002, 69.

26 «Pussy Riot is an anonymous Russian feminist performance art group formed in October 2011. Through a series of peaceful public performances that voiced how basic rights under threat in Russia today, while expressing the values and principles of gender equality, democracy and freedom of expression that are contained in the Russian constitution, the Universal Declaration of Human Rights and the CEDAW Convention»; see http://freepussyriot.org.

This radical and explicitly intentional absence of the centered sense of personal identity doesn't allow to pursue effective projects over time[27] and this loss of temporality results in fixation with short-term effects and orientation towards playing with surfaces avoiding in-depth projects.

Accordingly, political action takes the form of 'here and now' performative interventions that often cover a variety of themes which may differ to a considerable extent from performance to performance. Thus, *Pussy Riot* perform on the themes of sexism, LGBT rights, links between church and state, non-fair elections, etc. *Femen* covers a wide range of topics beginning from fighting sex tourism to Islam (though they present it under a vague umbrella of fighting patriarchalism).

Indeterminacy is another typically postmodern feature that is incorporated in many present day politically driven activities. We often cannot be sure of a true status of many contemporary politicians and political activists. Thus, *Pussy Riot* see themselves both as radical art performers and political activists, thus reassuring a postmodern trend of aestheticizing of politics. In the case of *Femen* one can wonder whether their activities should be interpreted as a political sextremism or as a mass radicalized form of exhibitionism. Surely they are both and even more, constantly superimposing their images and identities. Such volatility of self-images and parameters of action – as well as inscription in advance in the decoding and orchestration rituals of the media makes it extremely difficult for an official order to verify it as soon as it can only exert itself on the real and the rational and can do nothing about the indefinite recurrence of simulation.[28]

It is also quite difficult to fight such postmodern forms (or we should better call them antiforms) of political resistance due to their emphasis on processual forms of presenting their claims that perfectly fits into the postmodern attention to play, processuality, performance, and event. A radical preoccupation with the fragmentation and instability opens the emancipatory possibilities for political action. Thus, Pussy Riot insists on an unsanctioned character of their guerilla performances: they openly refuse 'to perform as a part of the capitalist system' and usually organize their interventions as immediate happenings in an urban space. Presupposing that current democratic states deliver merely an ersatz or imitation of public life, they propose their own version of a possibility of being seen and heard, performing on the streets, and employing media in disseminating videos of their two-minute concerts.

A postmodern preoccupation with surfaces is also quite evident in the activities of both groups. For both *Pussy Riot* and *Femen* appearances play a crucial role. The members of *Pussy Riot* wear balaclavas and bright dresses in order to construct their distinctive image that is dynamic and at the same time stable in order to be recognizable and reproducible. The hallmark of *Femen* is their toplessness, jeans and wreath

---

27 Harvey, op. cit., 53.

28 Baudrillard J. 'Simulations', Transl. P. Foss, P. Patton, Ph. Beitchman, *Semiotext[e]*, 1983, 41.

that appears to be an empty citation of the Ukrainian culture. It is quite symptomatic that those who want somehow relate themselves with both groups just need to rearrange their look in a more general preoccupation with appearances and surfaces. Moreover, both groups have made any attempt of citation of their activities quite an easy task, thus following a general trend in consumer culture and power relations in general: everyone values «a stable (though dynamic) image as part of their aura of authority and power»[29]. Their play with appearances proves that they are there in order to be looked at and consumed as an image.

However, the mode of the recent criticism of both groups[30] (quite harsh as applied to *Femen* and a much more mild one (usually in a form of wishes) of the Pussy Riot) shows that the majority of critics are preoccupied with surfaces (the form that the groups' political claims take) and rarely make an attempt to analyze any long-term effects of the activities under consideration. It thus seems that aiming at some socially and politically important long-term effects is simply not the case here: both groups do exercise their political appearance here and now, employing some politically loaded claims as empty signifiers functioning as a ticket into the world of publicity, media attention, popularity, and money.

Thus we see that a general postmodern suspicion towards the concept of a unitary rationalized subject has brought the new forms of political participation characterized by instability, multi-directionality, heterogeneity, and medialization. At the same time more traditional modes of political agency are still viable and – as a rule – have more chances to result in long-term effects.

---

29 Harvey, op. cit., 288.

30 For example, recent publications in *Le Monde Diplomatique, The Guardian* use in the description of *Femen* activities such unflattering epithets as 'fast-food feminism', and 'obsession with nudity'.

LACAN'S POLITICAL SUBJECT

Povilas Senūta[1]

Abstract

The Lacanian psychoanalysis has long since become one of the modes of the methodological approach for the political and philosophical studies, but the question whether the Lacanian subject may be comprehended as a philosophical phenomenon remains urgent. This is due to several reasons, one of which is the question: how useful is Lacan for philosophical and (or) political studies? Here another – and no less important question arises – how does the subject of psychoanalysis enrich all humanitarian sciences and particularly – philosophy? By casting doubts over the very possibility of the subject, Lacan shows that the imagined subject, as an integral structure, does not stand against the psychoanalytical criticism. Not merely for the reason, that its integrity is objected to by the concept of unconsciousness, but also because the integral subject is impossible due to the never-ending chain of the signifiers of the language itself.

Keywords: Lacan, subject, psychoanalysis, fantasy, politics.

Subject does not exist?

One of the most important questions in Jacque Lacan's psychoanalysis is this: what is the subject? The question itself is not only and not so much concerned with what the subject of psychoanalysis is, but more with what we can call the subject in all humanitarian and social sciences. What is the central axis of our investigations, round which we structure the network of answers and attempt to find not only the boundaries of the problems, but also the methodological determination?

When we are looking more closely at Lacan's formulated conception of the subject, we can more easily understand how his psychoanalysis supplements and broadens the boundaries of the humanitarian and social sciences, and also how the broadening of these boundaries is particularly beneficial in the case of the analysis and interpretation of political phenomena. Classical – modern – paradigm of social science teaches us to classify and analyse political phenomena in the same way as the occurrences within natural sciences. However, such – we could say shortsighted – attitude most often meets the problem that there exists no cause for the emergence of political occurrences which is characteristic only for physical reality. In other words, that the political reality arises not from a rational causality but is rather

[1] Povilas Senūta – PhD student, Vytautas Magnus University, Kaunas.

constructed in connection to other – not necessarily directly related – existing phenomena. This is why psychoanalysis, as a universal branch of science that interconnects various other sciences, provides a unique scientific perspective from which we can ask: how and why is the subject born? What are the conditions for the emergence of subjectivity? And towards where does the subject move?

When discussing the subject, Lacan singled out its several essential conditions: these are the language, structure, indetermination, deprivation, subconsciousness, Symbolic space; we could also say that the subject has been deprived of its previous meanings – it is completely separated from the psychological «ego» or the human existence.[2] The manifestations of the subject appear in the form of language and only through language. And the subject himself becomes not the one who is speaking, but the one who *is* the language: «I am not the poet, but the verse. The verse, that has been written, even though it looks as the subject»[3]. In a paradoxical way the subjectivity becomes not the «loudspeaker» through which something is transmitted, but the transmitted text itself. The subject, we could state by following Lacan, is the text itself.

However, contrary to semiotics or linguistics, psychoanalysis, when examining the text, also utilises the means existing «beyond it»: both subconscious phenomena – dreams and traumas, as well as the concepts of the Symbolic space: the Big Other, desire, repetition, alienation, etc.

Psychoanalysis not only broadens and supplements the examination of the language (text) with new means, but also gives one doubts whether the previous investigations were methodologically well-grounded: whether it is possible to speak about the layers of meaning existing «beyond the text» when investigating solely the language signs? Lacan's greatest merit, as for a theorist, was not that he applied the «innovations» of structuralism, linguistics, anthropology and philosophy to Freudian psychoanalysis, but that he made the greatest task for himself the question: how is the sense born? And this question was being raised not only for language, as a structure, but for the subject – as the signifier of sense. In the process of signification – before Lacan – only the investigation of the signified was applied, while Lacan took up a much wider analysis. This analysis is particularly useful when investigating political phenomena, since the political is not only the language (rhetoric), social phenomenon (Symbolic space), often subconscious process (arises from irrational, unconscious incentives), but its very existence is best comprehended as a subject created by the enumerated objects. In other words, it is impossible to grasp the very political itself with separated enumerated objects.[4]

The analysis of political rhetoric, which is often considered as one of the most important tools for political analyses, when separated from the

---

[2] Rodriguez L. *A compendium of Lacanian Terms,* New York and London: Free association books, 2001, 193.

[3] Lacan J. *The ethics of psychoanalysis*, 1978, 5.

[4] Stvrakakis Y. *Lacan and the Political*, New York – London: Routledge, 2005.

social and from the irrational, can remove us from the deeper comprehension of the ongoing events. Since no event ever occurs for the sake of the event itself. There is always some kind of «interest» behind it, which is not expressed by the text, or the textualization of which is purposefully concealed, and only symptoms, errors allows us to realize that there are "non-named" causes that directly affect what «appears» as the text.

Let's remember the speech by George W. Bush after the 9/11 events where he confounded Osama bin Laden with Saddam Hussein. This symptom thoroughly changes the interpretation not merely of the president's speech, but also of all those events. It is so because it raises the question: what were the meaning and the sense of the terrorist attacks against the World Trade Centre? As the theoretic for social and political events Murray Edelman notes, the political rhetoric is often an inversion of the real acts: its purpose is not to «state what is going to be done», but rather to conceal it. That is why when analysing political language it is necessary to pay attention to the purpose of this language and to the meaning that is being created through it. Psychoanalysis does not attempt to reveal any universal truth – its task is to show how the sense is constructed.[5] Equally, it is important to understand what kind of references lurk beneath this sense-meaning, what is the purposefulness structured by this signifier. Of course, one must not forget that the process of signification can not be reduced to any finished and clear answers.

Here we are confronted with a serious problem, since science usually aims at finding the final truths and providing «conclusions», «recommendations», «suggestions» and so on. Therefore it is no surprise that psychoanalysis is finding it difficult to get into the studies of language, and even harder for it is to enter the political (and political rhetoric) investigations. We are confronted with a serious methodological problem – how to «prove» that psychoanalysis not only broadens, supplements, but also better than any other science helps to grasp the construction of the sense? To achieve this goal, without a doubt, several things are necessary: to explain the applicability of psychoanalysis to the political studies and its usefulness for their methodology, to discuss how and why Lacan's subject is a political subject, and finally to show how political studies and Lacan's political subject change the conception of political rhetoric. In essence, the aim – in any way we may look at it – formulates a question about the psychoanalytical interpretation of the definition of subject, and about the way this interpretation could be applied to the political studies. When we start discussing the concept of the subject as formulated in Lacan's psychoanalysis, we inevitably have to note that it is a great example of his whole psychoanalysis. Speaking about the existence, Lacan had many times confirmed the same statement, that the existence is the product of language. But this «product of language» can not be understood as a «product from the language». Psychoanalysis is rather the methodological approach which attempts to understand the

5 Ragland-Sullivan E. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Chicago: University of Illinois press, 1987.

sense, which appears in the language, through occurrences that are not lingual. In the widest sense – it is a means to «induce into talking» that which has not yet got a language.

> «The subject has to accept and to name its desire. This is an important act of the analysis. But it is not a question of what has to be accepted as a given... By naming, the subject creates, gives birth to a new existence in the world».[6]

Lacan holds the process of naming to be not only the beginning of existence, but also the moment of the subject's appearance that gives birth to the further existence. However, here one should look not for the sameness of the subject and the naming, but for their differences that would allow separating these two, undoubtedly non-synonymous, concepts. Since, otherwise, we shall only ascribe to the subject the linguistic features and fuse it within language. When discussing the conception of Lacan's subject, Silvia Rodriguez notes that psychoanalysis is impossible without the definition of the subject, since this definition shows the connection among the structure of language, the desire and the ethical space, without which psychoanalysis itself could not function.[7]

Lacan through the definition of the subject expressed the dimension of the symbolic language, which establishes the social itself. One could say, that it is a Symbolic register and we – «by obeying the impersonal language structure and the totality of the social and symbolic rules – are subordinated to the instance of the big Other»[8]. Therefore, in a very abstract way we can say that the subject is socializing language – language, where not only ethics, but also the verification is encrypted.

The subject evaluates, distributes, and announces its verdict as well as the social rules – it is a moral matrix, without which no politics could be imagined. When looking at the language, at the society, and equally at politics through the rationalized framework of «advantage» and clear logic, we miss the essential thing – the fact, that the relations within society (and Marxists had already understood this) are the result of historical events, which alone by itself contains no causal logic. That is why psychoanalysis can help us understand: are certain social rules necessary; is there underneath them the reason for their existence that the society itself does not comprehend? What could serve as an example for such illogical case? That, which structures any human desire – the initial deprivation, the Thing, *das Ding*.

> «The Thing, *das Ding* ... is not a notional signifier creating the continuity of all derivative signifiers. This process of putting aside, this mechanism for substitution means nothing else but the desire of a desire that desires the object... It is a deprivation which goes prior to that which is lost.

[6] Lacan J. *Freud's Papers on Technique,* New York – London: W.W. Norton & Co., 1988, 228–229.

[7] Rodriguez, op. cit., 196.

[8] Žukauskaitė. A. 'Slavojaus Žižeko tikrovės filosofija'. In: Žižek S. *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano*, Vilnius: Lietuvos Rašytojų Sąjungos Leidykla, 2005, 10.

Therefore, if it is possible to claim that there is a desire, and if it uses all the diversions of the process of substitution, the signifier of metonymy, this takes place not due to the deprivation of a certain beginning, but because the deprivation itself is the beginning».[9]

Right from the human birth, this primary deprivation is «filled» with something. And the first one to «fill it» is, of course, the mother. When speaking about the human being, Lacan, without a doubt, considered the mother to be the greatest guide for the desire, who becomes the mirror for the desires of the baby, but when we speak about a person in his socio-political reality we can reasonably ask: what serves as a substitute for mother? And the political leaders, equally to other public persons, are the substitutes for the mother who are being followed. They show how to desire, they are the attempt to fill the void that flings open between the Imaginary and the Symbolic spaces: the ideological fantasy in-between «connects» the imaginary and the symbolic content.

Firstly, it is necessary to notice that fantasy not merely realizes the desire by the means of hallucination – its function is rather similar to the Kantian «transcendental schematism»: fantasy constitutes our desire, provides it with the coordinates; in literary words it «teaches us how to desire»[10].

Symbolic meaning

Hence, when we speak about the political leaders in a rationalized way, we usually emphasize their importance for the unification of the society, their moral function – to direct the citizens towards the right path, we stress that the political leaders are able to motivate the people for common aims and actions. But there is another – psychoanalytical – explanation over why people - to whom we shift our problems and who embody the ideological fantasies and provide satisfaction that people can not achieve in their daily lives even with the help of medicine - are necessary: the leaders are what maintain the illusion of the society and of the politics as rational phenomena. Since without them –without these material puppets - the whole bureaucratic template of the socium and of the politics would reveal its true face: and we would see an impersonal mechanism created by accidental historical events, a machine that it is not clear for whom and for what purposes it performs. And we would definitely not appear in this figurative grotesque landscape as citizens in control of our destiny, who believe that their electoral vote determines anything – we would appear in such landscape as cowards who are afraid even in slavery to admit that we are slaves. We would appear as dolls totally regulated by chance, as powerless infants naively talking about happiness which, supposedly, is provided by an equally

---

9 Bass B. *Le desirpur. Parcoursphilosophiques dans le parages de J. Lacan,* Leuven: Peeters Louvain, 1992, 52–53.

10 Žižek S. *The Plague of Fantasies*, London – New York: Verso, 1997, 7.

miserable society. M. Edelman describes the meaning of political leadership in this way:

As a symbol, «leader» implicates innovation, however leaders emerge and maintain their position only if they themselves lean upon the existing dominant beliefs. This contradiction reveals the usefulness of the concept and the phenomenon themselves. The leaders receive support while their followers gain the sense of security, when the actions of the leader claim the prevailing ideology, but at the same time connote bravery, knowledge, innovation and the fatherly care. The deficiency and helplessness which describe the life of the majority give impetus for the trust in leaders, who embody hope and ability to deal with complex problems.[11]

We have here an ambivalent situation: the leaders embody what the society needs, but the official political rhetoric does not mention a thing about it. How then the communication between the political leaders and the society takes place? Is this communication always based on the deception of each other? The society claims that it needs useful politicians, and the politicians claim that they need a healthy society. Even though the opposite is the case. Precisely here it is important to remember Lacan's concept of the subject: the establishing of the subject takes place through the naming: the political rhetoric not only «speaks about», but also establishes the real truths, values and the view of the reality itself. The political subject – is not only the law pronouncing the rules, it is an index which purports what should be law. The difficult to express in words definition of the political subject should not delude us – just because something is difficult to express does not mean that it does not exist. The rhetoric of the political leaders and the following media spectacle attempt to construct such a socio-political reality which, without having any clear scale for evaluation, would serve the monopolies of political leaders, parties or the big capital. Even though, undoubtedly, completely different aims and ideals are declared. Usually the language is concerned with the battle against enemies, while in reality these are constructed in order for the real political leader to stand out.[12]

For these mentioned reasons the scientists, who try to explain rationally the political events, often only attempt to analyze the speeches of the politicians, the results of surveys and in this way they hope to answer the question over what determines the one or the other political decision, the public utterance of one politician or the other. In this way the fact is left out of sight that the politician as a leader is also affected by the language of others. And within the frames of Lacan's psychoanalysis the subject is always a subconscious «discourse of the Other». This law of the mirror reflection: when the subject always speaks in the discourse of the Other, indicates not so much the theory of the mirror stage, but rather Lacan's intention to relate the whole language with the social and political reality, in order to show that any intervention by a politician is determined not by his secret wants, but by the needs of the society.

---

11 Edelman M. *Politinio spektaklio konstravimas.* Vilnius: Eugrimas, 2002, 46.
12 Edelman, op. cit., 51.

The politician does not speak about his true plans and aims – he speaks what the society hopes to hear. Those who analyse such speeches, in essence, should pay attention more to what is passed over in silence than to what is actually said, however the investigations of the scientists have to based on examples, hence we get a triple miscommunication: of the politicians, of the people (participants of surveys), and of the scientists who only use «material» resources.

However, this kind of investigation can not answer the questions that are important for us: what are the real goals of one or the other politician, or of the whole party? What lurks there behind the annual communiqué? What is omitted and why? And many other. Psychoanalysis, contrary to the positive and rational scientific theories, first of all does not aspire to understand and explain all of the «hidden» causality; however psychoanalysis expresses a well-founded concern over whether we can speak of science when leaving aside the irrational side of the reality. Instead of running away from it, psychoanalysis sets itself the task of searching for its language – by utilizing concepts, signs, and its theories.

The language of psychoanalysis, which is its key scientific method, is nothing like the one we are used hear or see. But it is also not some kind meta-language. Lacan himself fiercely criticized the idea of meta-language: «There is no such thing as meta-language»[13]. And even though the psychoanalysis language is concerned with language, it attempts to understand the causes for the emergence of the language that is being discussed. The causes why that language acquired a sense and a meaning for someone. What are the reasons for the appearance of a meaningful language? Who and how constructs the political language – Lacan's political subject? Psychoanalysis, by examining the political rhetoric, with equal attention looks at both the speaker and the society, to which the speech is directed, since these are two inseparable poles, equally important for the investigations of political events.

In our brief discussion of the psychoanalytical methodology, in the most general sense we can claim that it is based on the analysis of the subconscious lingual structure laws. This must not be understood in a direct way: psychoanalysis seeks to «dig out» the layers of the subconscious lingual structure laws, but it «digs» them out through our everyday language. And there is no other way for such an analysis, and there could not be. Such is the psychoanalytical method. Psychoanalysis functions in this way in its field of investigation, where the object, towards which it is focused, is never what could be explained in a rational and logical way.

Here we could provide any analysis of an example of political rhetoric and in each case there would be something that is not included in the text itself, which is either consciously passed over in silence or forgotten altogether as a symptom, with which the whole text is concerned. Already in his first seminar Lacan explains that the subject, by representing what I want to say, speaks «not only about itself, but also

13 Lacan J. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*, New York – London: W.W. Norton and & Co., 1975, 118.

about everything else that can be said about its whole system»[14]. In other words, any of the notional unit of language – a word, a sentence, or a whole paragraph – is affected not only by the conscious moment, when something is being stated, but is always affected by the whole lingual structure as well. And it is impossible to disjoint this connection.

Thus, in discussing each separate text it is necessary to keep in mind that it is always strongly affected by the structure that creates it. It is precisely the influence of this structure upon the text that psychoanalysis attempts to discover. And the famous Lacan's thought that the subconsciousness is structured, as a language, indicates precisely the fact than every speech is market out by the structure of language. A question arises: wherefrom arises this structure? Or: what structures the structure of the language? There can be many answers, but we must never forget the Lacanian paradox: those who speak do so in the discourse of the Other, but we can never catch this «Other». Lacan related the otherness not in a concrete way with the other subject, but with the symbolic alienation inherent in the language, which turns our own language into alien to us. Even more – subjectivity itself, for Lacan, was related first of all not with self-ness, but with alienation.

Without trying to depict in detail this paradoxical aspect of psychoanalysis, perhaps one should say that here we are still dealing with the theory of the Mirror stage, where the baby finds his self-ness in the «glance of the Other». The subjectivity of the baby is born in the Other – and only there it is possible at all. The Other enables the subjectivity which we accept as our self-ness. How is this related with the psychoanalytical methodology and political rhetoric? We can make the conclusion that psychoanalysis generally denies the separation of subjectivity from objectivity. We can say that psychoanalysis questions the possibility for us to separate the subject and the object – at the same time it allows us to understand that the political subject is not something that speaks to the nation, the people, the citizens and the masses from the top of a mountain of from a cosmic perspective.

The political subject could rather be understood as the people themselves, who are reflected in the language of the speaker-leader. One should consider the speech of the leader to be not the reflection of his thoughts, but of those of the people. The masses need the leader, so that it would be shown that the leader needs the people as well in order to imagine himself to be their guide or hope. Such scientific view in essence changes the whole concept of the subject, as well as of the scientific method which analyses the reality. Here there is no longer any threshold between the subject and the object, it is no longer clear who is speaking and who is listening. Psychoanalysis turns over in a masterly fashion all usual conventions and directs its logic of exposure first of all towards itself, by asking: how are we able to know what we know? How is the sense born within us that we know something – even if scientifically? How does the assured «knowledge» arise within us, how do we realise

14 Lacan J. *The Others Side of Psychoanalysis*, New York – London: W.W. Norton & Co., 1991, 14.

that while being subjects ourselves, we are able to control the objective facts and how do we convey through language?

In his 20th seminar *The boundaries of love and knowledge*, Lacan attempts to provide his version of the «boundaries» and reaches a rather inconvenient conclusion at least for those people, who are hoping of a «final answer». On the one hand, Lacan questions absolutely the ability to tell any truth via the «language», on the other hand, he utilises mathematics as the solution.

> «"Mathematic formalization" is our aim, our ideal. Why? Because it is one of the *matheme* in other words, it is the only thing one can pass integrally».[15]

However, when attempting to bring mathematics into psychoanalysis, Lacan did not renounce language as one of the tools of psychoanalysis. He only broadened the boundaries of the comprehension of the language, and also broadened the boundaries of comprehension for knowledge itself. Knowledge for him meant not what is stated in one case or the other, but that which could be transmitted without distorting the primary meaning. Another question – is language capable of sustaining mathematical exactness? The answer is both yes and no. In theory we can consider the same signs to denote the same things everywhere, but practically language is too much determined by various conditions, hence we can not consider it to be mathematically exact. What then is the position of psychoanalysis and science generally in analysing the lingual reality? How to investigate the political rhetoric mathematically? What is the subject, if language can not be scientific?

These questions are, without a doubt, a serious puzzle for all the psychoanalysis specialists, although, on the other hand, psychoanalysis, while not pretending to be absolutely objective, should not be afraid of them. We should state that psychoanalysis, having chosen to investigate reality as an objective subjectivity, could tell us most about how the designated talk is influenced by the whole language structure, and how this designated talk unfolds within this structure. Also, psychoanalysis is arguably the only discipline which in all investigations searches for what we could call subconscious causality, non-visible at first sight.

Not without reason Lacan, when speaking about knowledge, also talks about love which connects two subconscious subjects into one: that is, the language, which precisely reflects certain «transferable» news, is such that our consciousness does not reach.[16]

Only subconsciousness can transfer a certain message from one subject to the other. And precisely due to the fact that all «true» messages are subconscious, it is important for us to find a method which would investigate the subconscious phenomena. Here in a specific way one dethrones all conscious language by considering it to be unreliable

15 Lacan, *On Feminine Sexuality*, op. cit., 119.
16 Ibid.

or totally insignificant. True science, if one follows psychoanalysis, is only that science which analyses subconscious occurrences.

The essence of the subject in such an investigation is clear: it is what is subconscious. A certain «piece» of reality which the speaker does not notice in his/her language, but which is the key element of that speech. Now it is clear that the political subject, the political rhetoric is only too important to psychoanalysis as long as it helps to reveal what is «subjective» in the language of the political leader. It would probably be very difficult to imagine, or to determine, without examples, how reliable is such explanation, so we can try to do so practically.

Here the communication by the President of the Republic of Lithuania Dalia Grybauskaitė suits our purpose perfectly – her political rhetoric is notable for being laconic, without any more detailed evaluations. In essence, all of the interventions by the president are merely the same *matheme* – the repetition of «you are either with me or against me». She has nothing else to say – no other relation with the reality exists in her subconsiousness. All of her militaristic rhetoric is based on the hope of the subject – who is frightened and afraid to see his cowardly reflection in the society – that the others will also fear her in the way she fears the society. The communication of the president is born out of fear, and if she does not frighten anyone, this communication itself will be cut off. The threatening is essential within this dialogue. But does the society really «want to be afraid»? Most likely we should reply with a Yes. It is not a desire of the society created and nurtured by Dalia Grybauskaitė. It is a much deeper «painful pleasure» that reminds one of the times of the *Homosovieticus*, as Lacan liked to call *jouissance*. In the Soviet Union there was no other way to express love except by fear. The people were connected not by the common joy regarding the never-to-arrive bright future, not by the common deficit (shortages), not by the blat[17], but precisely by the undefined and in no way describable – and because of this so real – state of fear. Everyone was afraid of something. Everybody was connected by the common imaginary dream about the finally fulfilled fear.

Dalia Grybauskaitė, a great lecturer of the former high school of the party, is able better than anyone else to revive these Soviet fantasies within the society disappointed with democracy. She reincarnates totalitarian reminiscences anew by the sentimentally trite speech of a political leader: her slogan could be – «I estimate it to be bad».

We should not be surprised at the fact that language and communication are here merely the means to establish the image of «Steel lady». The president manipulates her power professionally, the lack of which is most noticeable in the society: she is firm and indomitable, never gives up, always just, always right, never wrong, does not ever get tired, she does not need any holidays, she enjoys everything, she is always happy, she never lacks anything – the list has no end. In brief, the president is

---

[17] *Blat* is a term which appeared in the Soviet Union to denote the use of informal agreements, exchanges of services, connections, Party contacts, or black market deals to achieve results or get ahead.

everything that Lithuania is not and that which it lacks the most, which is most desirable. Lacan called this love.

Post scriptum

This is how psychoanalysis can be useful for all social and political sciences – it does not attempt to dig into every sentence, to find similarities between words or to measure the silence gaps. Its task is much more complicated and at the same time – more useful: it tries to grope that what creates and establishes the subject, since there is a subject in the language. When analysing political phenomena, it is inevitably a political subject. In the most common sense – the subject is never individual. Even then, when it is not directly political, it is still – always social. The individual subject not affected by the sociability can not exist.

Going even further, we could ask – is sociability possible without being political? And here we shall have a strange situation, since the conclusion should be: no, it is not possible. In the same way as it is impossible to take the pure sociability out of the political, sociability is also not possible without the political. This once again shows why Lacan's psychoanalysis is so important to both social and political sciences. And why Lacan's subject is a political subject.

ИНАКОВОСТЬ ДРУГОГО В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ: СУБЪЕКТИВНОСТЬ, БЛИЗОСТЬ, УЯЗВИМОСТЬ

Екатерина Янчевская[1]

Abstract

The paper is devoted to the notion of the Other in the context of proximity and alterity interpreted by E. Levinas in his work *Otherwise than Being or Beyond Essence.* The Other is regarded as a neighbor (*le prochain*) in relations *one-for-the-other.* The neighbor who is completely different from me. This mode of relations, when I am responsible for mistakes of others as a passive hostage (*l'otage*) without common presence and reciprocity – provokes a «latent birth of subject». Levinas reopens an embodied subjectivity, where proximity as subjectivity is realized not on the surface of consciousness and representation but «situated» in significance of vulnerability and suffering. The human subject is not reduced to the self-consciousness and the necessity of thematization; the meaning of the approach is not placed in the manifestation of Being but in extra-ordinary and ec-centric *Otherwise than Being.*

Keywords: Other, subjectivity, proximity, responsibility, alterity, vulnerability, Levinas.

Вне заранее сознательно предопределённых рамок альтруизма и эгоизма, вне фиксированной системы знания и репрезентаций, Эммануэль Левинас в работе *Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности* анализирует отношения один-для-иного (*l'un-pour-l'autre*), где *один* и *иной* не являются нейтральными понятиями, но становятся беспокойной линией сердцебиения, линией непрекращающейся связи меня и другого. Даже отказываясь от другого, от его травмирующей инаковости, мы не в состоянии освободить себя от вопроса об ином в «собственной» жизни и нивелировать чувства, связанные с необходимостью возобновления этого вопрошания и возможным бегством от подобного рода бесконечных вопросов. Встреча, а точнее, «столкновение» с другим в-мире неизбежно провоцирует предчувствие несовпадений, шероховатостей, разрывов. Чувство приближения и отдаления, чужого и близкого неотступно преследует нас в повседневности. Другой, не-я, отличный от меня, иной. Появление другого в отдельных случаях может быть предупреждено,

---

[1] Екатерина Янчевская – магистр социологии, докторантка Европейского гуманитарного университета по научному направлению «Философия» (г. Вильнюс, Литва).

вычислено, заранее осмыслено и осознано, но его близость оказывается *внезапной*, непредсказуемой, странной, беспокоящей меня. Вопреки прогнозируемости и размеренности, другой способен нарушить заданный ранее порядок течения жизни, создать тот уровень беспорядка, где я «выхожу из себя», теряю себя. Внезапность другого не позволяет мне «прийти в себя», обнаруживая мою уязвимость, ранимость и незащищённость. Заботясь о понимании Другого, велико искушение остаться в «рамках» осмысленного действия, согласованности и синтеза всех «исходных данных», что «предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально»[2].

В работе *Иначе, чем быть…* Левинас намечает перспективу обнаружения инаковости Другого в контексте размыкания онтологических границ бытия и ничто, реализуя «практический поворот» к *иначе, чем быть*, к точке разрыва, но также точке завязывания[3] «конфликта интерпретаций» посредством обнаружения Другого как ближнего в радикальном отличии от меня, от того же самого, вне абстрактных концептов и вне «изящной словесности». *Я* (*Moi*), не находящее крова и укрытия в бытии, оказывается в *ином* пространстве завязывания интриги ответственности, близости и субъективности вне согласованности времён, в диахронии, в отказе от совпадения.

> «Вся моя интимность инвестируется против-моей-воли – для-иного. Несмотря на меня, для-иного – вот значение по преимуществу, и смысл себя самого (*soi-même*), *se* – аккузатива, не происходящего от какого-либо именительного, – сам факт себя нахождения, теряя себя».[4]

Размышление о ближнем, *сознание о…* предполагают дистанцию, которая аннулирует опасность и риск быть отвергнутым, неправильно понятым, обвинённым. В такой дистанцированный опыт общения с ближним *риск* вкрадывается скорее как игра, оставляя травмирующее беспокойство на безопасном расстоянии. Однако нетематизируемое, неосмысленное заранее приближение иного может оказаться травмирующим, провоцирующим чувство непреодолимого разрыва между мной и другим. Этот разрыв не заполняется и не заменяется языком, пластичностью формы, репрезентацией, видимостью начала и завершения. Это разрыв – вне определённой указывающей точки, вне обозначенного места, вне репрезентируемой истории и памяти. Между мной и иным нет общего, тотально объединяющего и в то же время нивелирующего инаковость, пространства. В такого рода приближении завязывается интрига отношения (а вернее, контакта) меня и иного. Комму-

---

2 Левинас Э. ‘Философия, справедливость и любовь’. В: Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное*, Москва: Modern, 2013, 356.

3 Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic: Martinus Nijhoff, 1978, 27.

4 Levinas, op. cit., 26.

никация с ближним осуществляется не на уровне лингвистических систем, но на уровне *Сказывания* (*le Dire*) как *ответственности* и как *близости* (*la proximité*), как самой *значимости сигнификации* (*la signifiance de la signification*). Сказывание не скрывается и не защищается в сказанном (*le dit*), но дарит чувствительность кожи, нервов, облекая всё это в смысл.

> «Это обнажение по ту сторону обнажённости, по ту сторону формы не есть более факт негации и не принадлежит более порядку бытия. Ответственность по ту сторону бытия. В искренности, откровенности, в правдивости этого Сказывания – в открытии страдания – бытие отчуждается».[5]

У Левинаса Другой – это ближний (*le prochain*), но в то же время радикально отличный от меня. Левинас называет обсессией такое отношение к ближнему, не сводимое к интенциональной активности, отношение, которое точно не *является* в настоящем. Обсессия как отношение с экстериорностью, предшествующей акту, который открыл бы её, разрушает тематизацию, выводит её из равновесия, ускользая от начала, воли, архе. Это движение ан-архично. Я предписан другому вне моего желания, ответствен за него и призван искупить его ошибки. Ответственность за других, отношение с не-мной предшествуют всякому отношению *Moi* с ним самим. *Moi* или *Je* как идентичность, «принадлежащая» концептам сознания, не-отношение, рефлексия без *выхода* к иному, в качестве лишённого империализма *moi*. Трактуя идентичность в терминах не активной репрезентации, но пассивности, мы «открываем» ближнего не на поверхности логоса, но посредством пред-начальной и пред-логической, неудостоверенной грамматикой сознания ответственности. У меня с ближним нет общего настоящего, нет тематизирующего соединения, совпадения и взаимности. В данном контексте «субъект описывается исходя из пассивности времени»[6]. Субъективность «завязывается» по ту сторону взаимных отношений меня и другого, в несовпадении, диахронии. Отношения близости включены в событие экстра-ординарное и повседневное моей ответственности за ошибки и несчастья других. Важно, что ответственность за другого не начинается с моего сознательного решения, с моего согласия, она осуществляется в порядке ан-архичного, внепамятного, по эту и по ту сторону сущности. Ответственность за другого есть место, где размещается не-место субъективности. В ответственности мы отвечаем ближнему прежде всякого вопроса, прежде всякого понимания смысла просьбы. Открытие ближнего, движение к ближнему сопряжено с «выходом» из поля тематизации, разрушением бытийного порядка. Парадокс ответственности предшествует порядку сознания. Ответственность может быть воспринята как сама субъективность субъекта, как несение

[5] Levinas, op. cit., 31.
[6] Ibid., 90.

бремени без возможного уклонения от этого бремени. Именно в таком пространстве *ответственности/субституции/сигнификации* моя уникальность обретает смысл, так как *субституция* (и, соответственно, близость, сказывание, разделение) другим не подразумевает исчезновение меня и смешение с ничто.[7]

Субъективность «содержится» в невозможности скрыться от ответственности, от принятия ответственности за иного, так как никто не может заменить меня в данном «служении без рабства». Необходимо заметить, что в этом случае я не есть «транс-субстанция, превращающаяся из одной субстанции в другую, я не прячу себя в иной идентичности, я не покоюсь в новом аватаре»[8]. В этой связи важен вопрос о восхождении субъективности как сигнификации (*сигнификация как один-для-иного в ответственности*) к не-концептуализируемой *чувствительности, уязвимости* меня. Сигнификация *до* значимости знака, *до* бытия, *до* идентичности раскалывает сосредоточение или настоящее сущности. В разрыве идентичности и «находится» субъективность субъекта, во многом определяемая посредством его подчинения другому в не-безразличии различия. Таким образом, субъективность – место и не-место этого разрыва – свершается как пассивность более пассивная, чем вся пассивность.[9] Эта пассивность осуществляется как уязвимость, в *травматизме обвинения*, в ситуации заложника, в субституции другим – «субъект-заложник»[10]. Ответственность не является собственностью сознания, но возможна благодаря телесности в её чувствительности и уязвимости. Тело в этом случае не противопоставлено душе и не представлено как окружающие меня стены-преграды, которые необходимо преодолеть, чтобы выйти к истине, но тело как предельная пассивность «воплощённости» и способности к болезни, страданию, наслаждению, а значит, способности претерпевать и отдавать.

Речь идёт не о силе, господстве, преимуществе *я* над другим, но о слабости, когда я «располагаюсь» в себе как «*след своего изгнания*», как иное в своей коже. Я вовлечён в сигнификацию приближения не посредством собирания тотального ядра целостности, но через разрывы идентичности, разрозненность инаковости в себе самом. Как отмечает Левинас,

> «способность бытия – и сознания как его коррелята – недостаточна, чтобы содержать интригу, которая завязывается в лице Другого, следе вне-памятного прошлого, порождающего ответственность…»[11].

Моя экспозиция ближнему предшествует появлению иного, «происходит» во вне-памятном прошлом, которое никогда не было настоящим, и в этом смысле лицо (как способ «проявления»

---

[7] Levinas, op. cit., 29.
[8] Ibid.
[9] Ibid., 30.
[10] Ibid., 177.
[11] Ibid., 154.

ближнего) отмечено «слабостью» не-феноменальности. Лицо (*le visage*) не связано с настоящим, но ан-архично предшествует репрезентации в настоящем, и в определённом смысле лицо «слишком слабое», чтобы появиться и проявить себя как феномен. Лицо – не форма, но оставленность себя, дряхление, лицо в морщинах как след самого себя (*trace de soi-même*).[12]

Отношения с иным оказываются не отдельным, чётко маркированным сегментом жизни, к которому мы обращаемся время от времени, от случая к случаю, но эти отношения *всегда уже* тут, до моего сознательного решения и волеизъявления относительно присутствия *странного иного* в моей повседневности. Можно было бы обвинить такой характер отношений с иным в предзаданности и тотализации, когда *«всегда уже»* захватывает всё моё жизненное пространство, не оставляя права выбора. Однако ближний никогда «достаточно близок»[13], Левинас напоминает нам о несовпадении, асимметрии в отношениях, о невзаимообратимости коммуникации. Допущение отказа в коммуникации, невзаимности делает моё отношение с инаковостью тем вопрошанием, на которое мы можем не получить ответа, однако обязаны ответить на просьбы другого, ещё не услышав о самой просьбе, даря ответ бескорыстно, вне рациональной заинтересованности быть правильно услышанными и понятыми. Моя современность и современность иного не совпадают, я обречён быть обвинённым в опоздании.

> «Я могу наслаждаться и страдать через иного только потому, что я – есть-для-иного, потому что я есть сигнификация – потому что контакт кожи есть также и близость лица, ответственность, обсессия иным, быть одним-для-иного: само рождение сигнификации по ту сторону бытия».[14]

Так, близость как сказывание до языка, до логоса, как ответственность, контакт и искренность не осмыслена в *функции* бытия. Следовательно, субъективное не может быть понято исходя из онтологии. Левинас делает вывод, что сигнификация как сказывание, как чувствительность имеет не онтологическую структуру. Наоборот, начиная с субъективности Сказывания, смысл сказанного может быть проинтерпретирован. Через живую телесность человека – как возможность боли, как способность страдать в своей коже, как уязвимость, – эта пассивность-для-иного выражает смысл, куда не попадает ни одна референция, позитивная или негативная. Следовательно, субъект не описывается с позиции интенциональности репрезентативной активности, с позиции объективации, свободы и воли, но представляется как обнажённый и неимущий, высланный по эту сторону бытия, как тот, кому бытие не может быть атрибутировано. Один-для-иного – близость более серьёзная, нежели бытие или небытие.

---

[12] Levinas, op. cit., 141.
[13] Ibid., 131.
[14] Ibid., 144.

Таким образом, субъективность есть уязвимость, чувствительность; близость значит уязвимость. Моя экспозиция другому есть физическая боль сама по себе, так как подразумевает, что я могу быть эксплуатируемым – данная «эксплуатация» другим неизбежна так же, как неизбежны чувствительность и боль. Чувствительность как уязвимость, как боль, приходящая прекратить наслаждение в самом его уединении и таким способом оторвать меня от *Moi*. Как отмечает Левинас, чувствительность обретает смысл не в изящной словесности, но когда мы вырываем кусок хлеба из своего рта и отдаём этот хлеб другому, когда мы отдаём не излишек, но последнее, что имеем и что дарит нам самим наслаждение. Мы говорим о близости более тесной и более давней, чем пространственная смежность. Заметим, что знание о *вне* вещей располагается в близости, которая не является «опытом близости», ни репрезентацией пространственного соседства. Чувствительность – близость, внезапность и беспокойство – не конституируются, начиная с какой-либо апперцепции, располагающей сознание по отношению к телу. Чувствительный опыт тела не имеет подготовительного этапа. Он есть сейчас же *воплощённым*. Чувствительное как материнство, как уязвимость завязывает узел воплощения в интриге более обширной, чем апперцепция *soi*; это интрига, где я завязан в других до того, как быть завязанным в моём теле. Субъект из плоти и крови, сигнификация до настоящего инициативы, до осмысления, сигнификация, начиная с один-для-иного чувствительности, обсессия иным как *ответ на призыв, который ранит*. Обсессия как сама не-взаимность, которая не отставляет никакой возможности страдать вместе.[15] Данное понятие субъективности не зависит от авантюры знания. Таким образом, *субъективность плоти и крови в материи – значимость чувствительности,* которая есть значимость пра-начальная, пра-онтологическое материнства, – та интрига, которая не подчиняется перипетиям репрезентации и знания, открытию в образах или обмену информацией.[16] Заметим, что об ответственности, субъективности, близости Левинас говорит в контексте материнства. Именно в кормлении, одевании, укладывании спать, в способности накинуть пальто на плечи и отдать хлеб – в материнских отношениях сигнификация *значима*, то есть материя «показывается» в материальности. В экспозиции *ранению и обвинению* субъективность «действует» как воплощённая чувствительность, как уход без возвращения в себя, как материнство тела, страдающего за другого, тело как пассивность и чистое претерпевание (*pur subir*).[17]

Близость не есть состояние покоя, но – беспокойства, неуверенности, не-места. Вне места покоя и «никогда достаточно близок». Близость как «всё более близкая» становится субъектом, достигая своей превосходной степени как непередаваемое беспокойство,

---

15 Levinas, op. cit., 134.
16 Ibid., 126.
17 Ibid., 127.

становясь уникальной, *забывая о взаимности*, как в неразделённой любви. Этот излишек или недостаток меня выбрасывают *во вне объективности отношения*, ведь объективность отношения, состоящая на попечении сознания, аннулировала бы не-безразличие или братство (*fraternité*) близости. Безразличное, сознательное, тематизированное на уровне сказанного (*dit*), приближение разрушило бы это родство. *Речь идёт о субъективности более давней, нежели знание или сила.* Отказываясь от совпадения и синхронизации, близость «находит» себя в ласке и контакте Сказывания – кожи и лица. Субъективность есть как исключающаяся из синтезов, но вовлекающаяся туда (напр. во взаимоотношения сказывания и сказанного) только через возвращение *воплощения* (*l'incarnation*), и таким образом она есть сама по себе незаменима. Субъективность не предваряет близость, возможно, начиная с близости мы и оказываемся перед сложной проблемой воплощённой субъективности – субъекта. Как отмечает Э. Левинас, *сигнификация-один-для-иного-близость* не являются конфигурацией, продуцирующейся в душе.[18] Чувствительность проинтерпретирована не как знание, сводимое к тематизации и форме, но как близость. Моё отношение с ближним – значимость, отличная от «придания смысла», это не безопасное отношение знания, где всё уравнивается, не безразличие пространственного пересечения.

Так, Другой как абсолютно внешний есть близкий до обсессии. Выставленный ранению и обвинению, преследуемый другим, я «содержусь» в себе только как след своего изгнания. Близость есть братство *до* сущности и *до* смерти, близость имеет смысл, несмотря на бытие и ничто, несмотря на концепт. Левинас пишет не об отказе от бытия, он не артикулирует язвительную насмешку над бытием, но обращает внимание на то, что «структуры» *близости-уязвимости-ответственности* за другого являются пра-начальными, «дают о себе знать» до знания, до их явленности в моём сознании, до их осмысления как совпадающих друг с другом в настоящем. В отношении для-иного, в невозможности перепоручить эту ответственность, отказаться от усталости «слишком быть», Левинас видит субъективность, «латентное рождение субъекта». Рождение латентное, поскольку оно находится по эту сторону всякого начала, по эту сторону инициативы, по эту сторону обозначенного настоящего; это анахроничное рождение, предшествующее своему собственному настоящему, исключающее настоящее совпадения с *soi*, поскольку это рождение – *в контакте* (*en contact*), в чувствительности, в уязвимости, в экспозиции обвинению иным. Речь не идёт об экспозиции в открытом свету пространстве, где субъект ещё скрывает под пластичностью формы его «что касается себя» (*quant-à-soi*), фундирующее защиту и агрессию, речь идёт о субъекте, начинающемся в мире, во взаимности. Экспозиция предшествует инициативе, субъект не находит места даже в собственном

[18] Levinas, op. cit., 137.

объёме, он открывается в пространстве, но не-есть-в-мире (*n'est-pas-au-monde*)[19]. Это одышка, содрогание субстанциональности, *un* по эту сторону *Здесь* (*d'Ici*) – пассивность экспозиции, которая не приходит, чтобы обрести форму. Приближение ближнего есть расщепление субъекта, расщепление *soi*, пассивность более пассивная, чем пассивность материи.

> «Открываться как пространство, освобождаться посредством дыхания от запертости в себе, уже предполагает это *по ту сторону (au-delà)*: ответственность за иного и моё вдохновение иным, возрастающее бремя – по-ту-сторонность – инаковости».[20]

Один-для-иного до *один-заложник-иного*: в своей идентичности незаменимый позванный, без возвращения в *soi*, искупление за другого. «Никогда достаточно» близости – беспокойство этого мира – это пронзительная уникальность субъективности. Между мной и другим складываются отношения родства, братства, но другой остаётся кардинально иным, и благодаря этому (без возможной благодарности со стороны другого) несоответствию и несовпадению завязывается интрига ответственности, субъективности, близости. Близость возможна *несмотря на меня* (*malgré moi*), вопреки мне. В моём безвозмездном дарении своей идентичности «сохраняется» моя уникальность. Уникальность без идентичности, без универсального совпадения с самим собой. Как отмечает Э. Левинас, «происходит» открытие пространства как открытие себя без мира, без места; у-топия, не-бытие замурованным, вдохновение до конца, до выдыхания – это и есть близость Другого, которая возможна только как ответственность за другого, осуществлённая субституция в нём. Отношения с ближним включены не в интригу бытия и не-бытия, но в *интригу иначе, чем быть*. Близость, уязвимость и субъективность возможны лишь в контексте *один-для-иного* в его радости, наслаждении, страдании и боли, когда «ответственность за Другого – это более строгое название того, что обычно именуют любовью к ближнему»[21].

---

19 Levinas, op. cit., 276.
20 Ibid., 277.
21 Левинас, указ. соч., 356.

THE PROBLEM OF SELF-AWARENESS IN ARON GURWITSCH'S PHENOMENOLOGY

Mindaugas Kazlauskas[1]

Abstract

This article analyses Aron Gurwitsch's conception of consciousness without the ego. Gurwitsch criticism of the pure ego reveals that a phenomenological reduction should be understood in a different way – the aim of reduction is not to reveal transcendental ego as the undeniable foundation, but rather to reveal the field of consciousness. On the one hand, when a phenomenological reduction is performed the act of consciousness should be understood only as a correlation between *noema* and *noesis*. A third component of the act as a pure ego which in *Ideas I* is understood as the center or a unifying entity is not allowed. On the other hand, any experience that implies indirect self-experience or thematic activity which is accompanied by a marginal self-awareness should be understood as a consciousness conceiving itself as self-consciousness. Thus marginal consciousness could be understood as a pre-reflective self-experience.

First of all, the criticism of the pure ego is analyzed. The importance of reduction, the notion of reflection and a conception of intentional consciousness are introduced as well. Secondly, the possibility of direct self-experience as an access to understand consciousness in a mode of self-giveness is discussed.

Keywords: phenomenology, self-awareness, non-egological consciousness, pure ego, marginal consciousness.

Introduction

To illustrate the problem we are addressing in this article a short comment on everyday life experience could be useful. Let's pretend, at the moment I am lying in a park and reading a book. An egological theory of consciousness would claim that at that time I am not intentionally directed to the story written and at the same time – not merely aware of the story being read by *me*. Shortly speaking if the experience is given in a first personal mode of presentation to me, it is given as my experience and it is a case of self-awareness. A non-egological theory of consciousness would claim that it is more correct to say – there is an awareness of reading of the story. There is no any reference to the subject of the experience; there is only a stream of consciousness, the awareness which an experience has of itself.

[1] Mindaugas Kazlauskas – PhD student at the Department of Philosophy, Vytautas Magnus University (Kaunas, Lithuania).

Aron Gurwitch discusses the distinction between the egological and non-egological conceptions of consciousness in his writings *Phenomenology of Thematics and the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology*. Soon another phenomenologist Jean Paul Sartre published his study *The Transcendence of the Ego* where a similar critique of the pure ego was introduced. Both philosophers criticize the notion of a transcendental subject presented in Edmund Husserl's *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book.* The notion of intentional consciousness presented in early writings *Logical Investigations,* which almost coincides with the one both of critics admits, is a key of understanding this criticism. In his early writings Husserl was concerned with the structure of the act of consciousness as the relation between *noema* and *noesis*. His primary focus was on the intentional consciousness, thus the ego could be understood as nothing more than the unity of consciousness, a real complex of mental states or that is to say, a stream of consciousness itself. However in *Ideas I* the ego is introduced as a unifying function, a central and atemporal entity. The ego somehow faces its mental states and is introduced as related to one another, but they are not identical. In this case a notion of reflection is widely escalated by Gurwitsch and Sartre. The reflection is understood as the roots of the pure ego. However in a later essay *A Non-egological Conception of Consciousness* Gurwitsch criticizes Sartre for not understanding the notion of reflection properly. Namely, this comment on the notion of reflection is the most important for us, because it suggests understanding of the possibility to be self-aware even when the pure ego as a unifying entity is being neglected. It could be stated that Gurwitsch does not abandon the possibility of being self-aware. On the one hand, Gurwitsch's criticism against the conception of pure ego can be related to the detailed explication of the concept of the field of consciousness. On the other hand, after removing a transcendental ego, a question of the subject emerges: what happens with the subject in the concept of non-egological consciousness? How is it possible to be self-aware in a non-egological conception of consciousness?

First of all, the relation between self and consciousness will be introduced by exposing the main arguments that Gurwitsch emphasizes in his critique of the pure ego. The importance of reduction; the notion of reflection and a conception of intentional consciousness will be analyzed as well. Secondly, the possibility of self-awareness will be our primary focus. The possibility of direct self-experience as an access to understand consciousness in a mode of self-giveness will be discussed. Dan Zahavi and Dalius Jonkus suggest a notion of self-experience that does not intersect with a phenomenological understanding of consciousness. Thus our task is to examine the concept of a peripherical (what Gurwitsch calls as a marginal) state of consciousness.[2] We suggest that

[2] It is presented: Gurwitsch A. Marginal Consciousness. In: R.M. Zanner (ed.) *The Collected Works of Aron Gurwitsch, vol. III, Studies in Phenomenology and Psychology*. New York, London: Springer, 2010.

the notion of marginal self-awareness could be interpreted in a similar manner as Zahavi and Jonkus offer.

Criticism of the Pure Ego

In order to understand Husserl's turn of thought from a non-egological consciousness to the concept of the pure ego, first of all the notion of phenomenological reduction will be discussed. By the phenomenological reduction, the distinction between consciousness and the real world is eliminated. Living in a natural attitude which is the attitude of any activity, we simply accept everything as it is. In other words, we are confronted and situated in a world which we call reality whose existence we accept without thematizing it. In order to investigate what we call reality, we keep the attitude, but we bracket its validity. A suspension or neutralization (*epoche)* entails a change toward reality, but should not be considered as abandonment. Thus under the phenomenological reduction the existential belief in reality is bracketed, suspended, acts of consciousness are no longer considered as mundane events, but as experiences of objects, in and through which objects appear and present themselves as they are. Consciousness is no longer regarded as one of the mundane domain among others. What remains then, after the phenomenological reduction has been performed, is not only the field of experiences (*noeses* intentionally correlated with *noemas*), but also a special entity that is not to be bracketed – a pure ego. Hence, an attempt to illustrate the ego as a formal principle into the structure of transcendental consciousness, according to Gurwitsch, will misjudge the character of the stream of consciousness:

> «In the *Logische Untersuchungen* the pure ego was identified with the stream of consciousness, but now (in *Ideas I*) their relation becomes a problem. The ego somehow faces its mental states; over against the unceasing flux of experiences it is, as in Natorp's treatise, an invariable identical unity»[3].

What could be said about this special entity? First of all, under the phenomenological reduction an empirical ego is no longer conceivable. I am no longer a human being among other human beings who lives in a natural world. The belief in a reality is suspended including me as a human or others as human beings. A phenomenon is left as a theme of transcendental phenomenology. The problem arises concerning acts of consciousness through which I experience myself as a mundane human being. Thus Husserl, – Gurwitsch point out, prefers to speak of an ego-pole rather than ego.[4] The ego-pole from which, according to Husserl,

[3] Gurwitsch A. 'Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology'. In: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973), vol. II, Studies in Phenomenology and Psychology*, New York, London: Springer 2009, 313–314.

[4] Gurwitsch A. 'The Last Work of Edmund Husserl'. In: *The Collected Works, vol. II*, op. cit., 486.

all my conscious acts issues and in which all activities, performances, ect. Of my consciousness are centralized, must not be mistaken for a psychological ego or the soul, the person, the *I* in the sense of a mundane human being. He insists on distinguishing the transcendental or especially in *Ideas I,* the pure ego from the mundane ego in any sense of mundane or whatever. The second problem that arises speaking about the notion of the ego-pole concerns a relation between the ego and others as alter egos. On the basis of this inter-subjectivity problematic, the presupposition that every human being contains a transcendental ego seems the only one appropriate. By performing a reduction and disclosing my ego-pole in its transcendental function, the ego is put into a privileged position with respect to which every other ego-pole appears as an *alter ego-pole*. Thus Husserl should be conceived with a notion of transcendental inter-subjectivity, a community of ego-poles to which my own ego-pole also belongs.

Secondly, after the reduction is performed a pure ego is left which is entirely situated within the domain of transcendentally purified consciousness and yet transcending every particular act belonging to this consciousness (my consciousness). In *Ideas I* the phenomenological analysis reveals the acts as emanating from a source called the «pure ego». The ego is introduced as unifying function that unifies all the mental states into one stream of consciousness, however the pure ego and the stream of mental states are two; they are correlates, necessarily related to one another, but they are not identical. According to Gurwitsch, «intentionality is now conceived as a relation between *ego* and object and no longer as the fundamental essential feature of mental states *qua* acts of consciousness»[5]. An act of consciousness as a correlation between *noema* and *noesis* is modified letting in a third component. This could be done only by interpreting mental states as ego-states and having in mind the ego, the subject of experiencing essentially belonging to the mental states themselves as their necessary «center of reference».

By maintaining that the phenomenological ego, the one that left under the reduction was performed, is accompanying every act of consciousness, this implies that the pure ego is identically the same with regard to all mental states. Being the same for all mental states the relation between the ego and consciousness is problematic. Gurwitsch states that we cannot endorse Husserl's distinction between the «phenomenological ego of the moment» and the «phenomenological ego in extended time». Since by its very nature and sense the phenomenological reduced ego is a context which, beyond the present moment, i. e., the Now, comprises conscious life in its entirety, there can be no question of a «phenomenological ego of the moment»[6]. The distinction between the «phenomenological ego of the time» and «phenomenological ego of the moment» does not deny the ego givinness within the chain with which it is possible to identify the ego in the present moment. On the other hand, this present moment does not confirm that there is something as a

[5] Gurwitsch, *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego*, op. cit., 314.
[6] Ibid., 309.

«phenomenological ego of the moment», because the ego of the present moment would be something different from that of the time.

Finally, the role ascribed to reflection in the *Ideas* is questionable. That is the field of experiences being considered as a field of free activity for the ego, acts of reflection are interpreted as actualizations of his freedom. Gurwitsch states that the ego's freedom, "its free spontaneity and activity" are essential to the ego; they are its characteristic and the only assignable properties. A phenomenological description of lived consciousness will simply not find any ego, understood as a centre, an agent or a possessor of consciousness. Gurwitsch states:

> «By reflection is meant the grasping of an act A by an act B, in order to make the former the object of the latter. The act B, however, in its turn is not grasped by a third act and made its object. Inasmuch as the grasping act B is considered as an experienced mental state regardless of its object, all that has been said about acts experienced on the non-reflective level applies to it. If, then, the grasping act B deals with the ego, it does so not because of its being a conscious act but because of the particular object upon which it bears. Hence the relation of an act to the ego is not necessary, or, rather, it is no more necessary than the relation of an act to some other object. As far as reflective acts are acts like those bearing on objects different from mental states of the experiencing subject, both the former and the latter are on the same footing in not being necessarily connected with the ego. Consciousness has no egological structure; it is not owned by the ego; its acts do not spring from a source or center call the ego»[7].

«Consciousness is defined by intentionality. It is consciousness of an object on the one hand and an inner awareness of itself on the other hand»[8], – says Gurwitsch. While being in the park and reading a book, I am conscious of this object (story read) and pre-reflectively self-aware of being conscious of it (reading). But only when I am asked about yesterday, I will take a reflective attitude against the object I was conscious of. That is being aware of the object and trying to know that I am dealing with the object which, I am just perceiving, I experience a second act bearing upon the perception and making it its object. In short, on the level of pre-reflection there is no ego at all. A pre-reflective consciousness has no egological structure. That is when I am reading a book, I have a consciousness of the story described, and a non-positional self-awareness, but I do not have any awareness of the ego. For instance, let's pretend that you will ask me what I was doing yesterday. I would say I was in the park, lying on the grass and reading a book. The moment I was in the park I was involved in a storyline, but after the question was asked, it is the story represented and no longer present, although it is represented as having been present. In a pre-reflective attitude an experienced act is not related to the ego. After the reflection was brought, the story does not disappear, rather we become aware of the fact that

---

7 Gurwitsch A. 'A Non-egological Conception of Consciousness'. In: *The Collected Works, vol. II*, op. cit., 324–325.

8 Ibid., 325.

specific acts indicating to the story read and those they were actual at specific moment of time and occupy a specific sector within the stream of consciousness. Thus the answer that I was reading a story is a description of the storyline of that book itself and no evidence of a phenomenological ego is found.

Gurwitsch abandons the conception of the pure ego as an enduring center. It is the sum total of whatever acts of experience emerge; it is involved in the stream without losing its identity. Indeed, the ego is a stream itself which is never accomplished or finished, but rather, as Gurwitsch stresses, is involved in a perceptual growth. It cannot be that the ego somehow appears as a real part of intentional act of consciousness, appearing and disappearing with the act itself. In such a case there would be as many *ego* as there are acts of consciousness, and *myself* or *«I»* would be introduced to a new ego every time I will reflect. What we are left with by the phenomenological reduction is transcendental consciousness as a pre-personal field. Thus the ego, like all other objects, falls under the phenomenological reduction. Neither ego as an exterior principle of individuation, no a unifying entity is found. When a phenomenological reduction is performed the act of consciousness should be understood only as a correlation between *noema* and *noesis*, and the third component of the act is not allowed. We can state that Gurwitsch's criticism of the pure ego reveals that a phenomenological reduction should be understood in a different way – the aim of reduction is not to reveal transcendental ego as the undeniable foundation, but rather to reveal the field of consciousness i.e. correlations of experience and notional objects as the field of reflections and descriptions. Non-egological consciousness is intentional: every act of consciousness, as a real psychological event is a *noesis*, which is intentionally correlated with *noema*. Gurwitsch's conception of consciousness without the ego should be understood as a unity of intentional acts of consciousness – a stream of consciousness and the pure ego as a stream itself.

An Egotic Understanding of Consciousness and Marginal Consciousness

According to Dan Zahavi, later Husserl is not advocating the concept of a pure ego as the center of any act of the consciousness as in *Ideas I*. This conclusion was reached by assuming three concepts of consciousness that are presented in *Logical Investigations*: (1) the unity of experiences/stream of consciousness (2) Inner consciousness/self-awareness and (3) Intentionality. The third concept was the most important for Husserl. Thus he did not pay sufficient attention to the temporal structure of the stream of consciousness and was mistaken that self-awareness is an unusual notion of intentionality. It had consequences: many interpreters took his self-awareness as directedness of ones objectivating gaze toward the experience. On the contrary, Zahavi makes an interpretation of Husserl's notion of inner consciousness by stating

that Husserl admits two options of self-experience: a reflective and a pre-reflective one.[9]

Consciousness is always self-aware; the only difference is the degree of involvement of self-awareness. In other words, self-awareness cannot be related to the objectivating acts of reflection that is self-awareness also exists in a pre-reflective self-knowledge of consciousness. During the reflection, my Self, self-awareness is treated as merely an object of my consciousness, or inner observation of the self as an object. That is, in our case, Gurwitsch and Sartre, according to Dan Zahavi, understand consciousness as two separate acts, one of which is directed at the perceived object, and the other at the objectivating act of reflection.[10] Meanwhile, in the egological conception of consciousness any experience involves opportunity of minimal non-objectivating self-consciousness as a priori awareness of own experience preceding any reflection. It is worth mentioning that Zahavi interprets Sartre as the one who later changed his mind.[11] Sartre made this move to distinguish ego and self. Although no ego is left in the conception of intentional consciousness and even no ego exists on the pre-reflective level, consciousness remains personal because consciousness is characterized by a fundamental self-givenness that he called *ipseity*. Any remarks on Gurwitsch's theory are not presented.

A similar interpretation however in a different context is in Dalius Jonkus's presentation "Phenomenology and Psychoanalysis: the investigation of the first personal mode" held last year at the conference in Vilnius University.[12] Jonkus interpreted the later Sartre concluding that his conception of self-awareness is not opposite to Husserl's view. Jonkus suggests making a distinction between the egological and egotic understanding of consciousness. In the former, ego is perceived as metaphysically postulated substance or a center that combines different experiences, and the latter recognizes the first-person perspective as the only one capable of disclosing awareness and unity of the intentional experiences. An important feature of the self-experience of consciousness is that the primary self-awareness/self-consciousness is prior to the reflection. Reflections may recognize what was already made conscious in pre-reflective way in experience. This means, that consciousness of the subject's experience can be either active or passive, but it cannot be reduced either to the anonymous consciousness, or to the sub-consciousness. The sub-consciousness as a consciousness determinating basis is insufficient, because it supposes an outer connection of consciousness with sub-consciousness. The consciousness should be understood

9 Zahavi D. 'The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*'. In: *Husserl studies*. 18. Netherlands: Kluwer academic publishers, 2002.

10 Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood*. Massachusetts: The MIT press, 2006, 99–103

11 Ibid., 115.

12 See also his article *Subjectivity, Self-experience and Anonymity* published in 2013 in the Journal *Problemos*. Some topics related to the theme he discusses also in his book: Jonkus D. *Patirtis ir refleksija. Fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009.

not as a finished object, but as an intention to become conscious. Thus both philosophers advocates a similar interpretation of a self-awareness stating that consciousness realizes itself as a self-consciousness not only having in mind a notion of reflection, but also with a direct self-experience. The notion of reflection is extended to the pre-reflective mode of self-experience by eliminating the distance to the self that occurs after the reflection is performed.

In the essay *A Non-egological Conception of Consciousness* Gurwitsch introduces us to the notion of reflection that could be interpreted in a similar manner as Zahavi and Jonkus does. First of all, Gurwitsch states that in Sartre's theory an act acquires relatedness to the ego through being grasped by the act of reflection. This does mean disclosing a structure which had already existed before the act was grasped. Sartre claims that

> «The ego never appears, in fact, except when one is not looking at it. … (A)t the horizon, the ego appears. It is, therefore, never seen except "out of the corner of the eye". As soon as I turn my gaze toward it and try to reach it without passing through the *Erlebnis* and the state, it vanishes. This is because in trying to apprehend the ego for itself and as a direct object of my consciousness, I fall back onto the unreflected level, and the ego disappears along with the reflective act»[13].

Reflection, according to Gurwitsch, is understood in an inappropriate way by producing the ego as an object of the consciousness. In other words: «reflection is held by Sartre to super induce a new object and to be over and above the necessary condition of the constitution and existence of this object, viz., the ego»[14]. Gurwitsch asks: How then may reflection, as characterized being disclosing, give a rise to a new object? What is the nature of the object thus given rise to? All of the components of the act are reachable and explicit; none of them is given to rise to by the act of reflection.

> «In Sartre's theory, – says Gurwitsch, – which, it seems to me, we must endorse, and an act acquires relatedness to the ego through being grasped. In the very face of Sartre's non-egological conception of consciousness, this does not mean disclosing a structure had already existed before the act was grasped. On the contrary, it amounts to the assertion that the act is brought into relation to an object which had not appear before the act was grasped»[15].

In other words, reflection should be understood as disclosing, but not producing. By assuming this, Gurwitsch does not admit Sartre's notion of objectivating reflection as a gaze directed at the consciousness, because it treats ego as a product of reflection. Likewise John Locke who used the term reflection to illustrate our minds ability to turn its view

13 Sartre J.P. *The Transcendence of the Ego.* New York: Hill and Wang, 1991, 88–89.
14 Gurwitsch, *A Non-egological Conception of Consciousness*, op. cit., 328.
15 Ibid., 328.

upon itself, making its own operations with the object of its contemplation, in Sartre's case the relation between consciousness and self could be understood only as subject – object model.

Secondly, by assuming that reflection should be considered only with a disclosure, Gurwitsch admits that the ego exists neither in the acts of consciousness nor behind these acts, but should be considered as the stream of consciousness itself. It exists in the world as the worldly transcendent existent. When grasped act appears being connected to the ego, the latter presents itself as exceeding this act:

> «In fact the ego is connected not only with the act experienced and grasped at the time being but also with other acts, even with an indefinite number of them, and it is in this way that the ego appears. It offers itself as a permanent entity, as continuing to exist, beyond the grasped act which, like all mental states, is substantially perishing. The ego thus appears through rather than in the grasped act»[16].

Hence, the ego appears in its entirety, but every certain moment it presents itself under a special aspect. Thus the ego exists in the world as a worldly transcendent existent which is never fulfilled and is «involved in a perpetual growth»[17]. There is a difference between me who is reading a book in the park and me who is at the moment writing this sentence. And of course, there is a different me who once was a child and was listening to the story read by his mother or a different me in an anonymous future. In this case, the ego cannot be exactly the same as it was stated in early *Ideas I* either as a unifying entity, or as the center of any act of the consciousness.

Gurwitsch states:

> «All mental states are by necessity inserted into the context of consciousness and characterized as *my* mental states. Their belonging to the context of consciousness makes them my experiences in contradistinction to those of other conscious beings. This means nothing else than that if a mental state does not pertain to one context of consciousness, it must necessarily belong to a different one»[18].

In this sense the pure ego is always accessible/actualizible, but not always accessed/actualized. The necessity to be always possible to actualize is referred to the notion of the stream of consciousness; because the context of consciousness is necessary formed of all mental states and to all mental states this index «mine» is addressed. Consciousness, according to Gurwitsch, does not need any transcendental principle of unification, because consciousness as such unifies itself. Mental states are always necesserily possible; they appear as *mine* even though I am not conscious of them as such, in this case, when I do not perform the reflection. We can add that the disagreement with Sartre could be interpreted as an agreement with early Husserl (even later Husserl that is

16 Gurwitsch, *A Non-egological Conception of Consciousness*, op. cit., 328.
17 Ibid.
18 Gurwitsch, *Phenomenology of Thematics*, op. cit., 310.

presented in Zahavi analysis) on ego relatedness to the stream of consciousness

Finally, in his later fundamental work *The field of Consciousness* Gurwitsch presents us with the structure of the field which consists of (1) the theme as a reflected object, (2) a thematic field which is formed of functionally related to the theme objects and (3) marginal objects that are briefly analyzed in his study *Marginal Consciousness.* The field of consciousness, – says Gurwitsch, comprises three domains:

> «First, the *theme*: that with which the subject is dealing, which at the given moment occupies the "focus" of his attention, engrosses his mind, and upon which his mental activity concentrates. Secondly, the *thematic field* which we define as the totality of facts co-presents with the theme, which are experienced as having material relevancy or pertinence to the theme. In the third place, the *margin* comprises facts which are merely co-presented with the theme, but have no material relevancy to it»[19].

We are most interested in the margin of the field, because of its major feature for a subject to be pre-reflectively aware of them. This pre-reflective self-experience seems similar to what Zahavi or Jonkus calls to be minimal non-objectivating self-consciousness or a direct self-experience.

In any experience, whatever is our thematic activity, we will be pre-reflectively aware of the position of my body, inner awareness, and perceptual world. If my activities are directed at the experience of my body, the experience of perceptual world or inner awareness of time consciousness will necessarily stay in the margin of my consciousness. Gurwitsch states:

> «Perceiving a material thing, listening to a musical note, thinking of a mathematical theorem, etc., we are not only conscious of the thing, the note, the theorem, etc., but are also aware of our perceiving, listening, thinking, etc. Thus every act of consciousness is accompanied by an awareness of itself»[20].

Our theme is a story read and not the reading. Our theme is that what appears through the act of consciousness and not this act itself or the fact that we are experiencing it. Furthermore, the inner awareness cannot be considered with the notion of reflection. Gurwitsch states: «The inner awareness we have of every experienced act is obviously not derived from reflection. By "reflection" is meant the grasping of one act by another supervening act, so as to make the former the object of the latter»[21], thus it proves to be in the margin of the field of the consciousness. Speaking about the notion of reflection, it should be mentioned, that marginal data only could be considered with a possibility to be re-

---

19 Gurwitsch A. 'The Field of Consciousness'. In: *The Collected Works, vol. II*, op. cit., 53.

20 Gurwitsch, *Marginal Consciousness*, op. cit., 451.

21 Ibid., 454.

flected: «every act of consciousness fulfills a condition of its possibly being grasped by an act of reflection»[22].

Another feature of the act of consciousness is the temporality of the act itself. Acts of consciousness are essentially temporal phenomena. Gurwitsch states that

> «the temporal structure which is essential to every act of consciousness is included in the inner awareness which we have of the act, although not so distinctly and explicitly as reflection might bring out. Every act of consciousness, when actually experienced, grows in time and displays itself in temporal phases. Experiencing an act, we are then aware of it prior to reflection and even without grasping the act at all as a temporal phenomenon, as beginning, enduring and growing, and fading. Our awareness of the temporal development of an act is one and the same with our awareness of its being experienced»[23].

In short, no matter how we are concentrated on the story we are interested in, we are aware of passing from one theme to another, because of the temporal structure of the act. That is, we are pre-reflectively aware of the activities we were interested in past, or passively aware of waiting for another theme of our future activity.

The experience of every act, whatever its object, carries marginal consciousness of phenomenal time with it. Furthermore, no matter how we are concentrated on the reading, we nevertheless pre-reflectively perceive some objects of our environment and we have some pre-reflective awareness of our body. Let's say I am passively aware of being in the park. Lying on the grass and reading a book. As well as I am passively aware of my past experience, memories, and passively aware of the future expectations, I am passively aware of my bodily position and my body postures as I try to turn pages with my fingers even when I do not reflect the movement of my hand. Either lying on the grass I am passively aware of the park as the place where it is growing, and the park which is situated in a city of that country and so on. To sum up, marginal facts, in their very presenting themselves as marginal, are experienced as potential themes appearing in potential thematic fields that could be reflected only when the act of reflection appear. By stating that marginal consciousness is a pre-reflective self-experience and reflection should be considered only with a disclosure, but not with a production, on the other hand, with a potential thematic consciousness, we can admit that any experience involves opportunity of minimal non-objectivating self-consciousness as a priori awareness of own experience preceding any reflection.

Conclusion

Gurwitsch's criticism of the pure ego reveals that a phenomenological reduction should be understood in a different way – the aim of reduction is not to reveal transcendental ego as the undeniable foundation,

22 Gurwitsch, *Marginal Consciousness*, op. cit., 454.
23 Ibid., 459.

but rather to reveal the field of consciousness. The ego (a psychological one), like all other objects, falls under the phenomenological reduction. On the one hand, it could be possible to speak about the ego in a sense that all mental states are characterized as *my* mental states. On the other hand, when a phenomenological reduction is performed the act of consciousness should be understood only as a correlation between *noema* and *noesis*. A third component of the act as a pure ego which in *Ideas I* is understood as the center or a unifying entity is not allowed. Gurwitsch's conception of consciousness without the ego should be understood as a unity of intentional acts of consciousness – a stream of consciousness and the ego as a stream itself.

Any experience involves opportunity of minimal non-objectivaing self-consciousness as a priori awareness of own experience preceding any reflection, because the marginal consciousness is a pre-reflective self-experience. Reflection should be considered only with a disclosure, thus Gurwitsch does not admit early Sartre's notion of objectivating reflection as a gaze directed at the consciousness, because it treats ego as a product of reflection. On the other hand, marginal data is a potential thematic consciousness. Should we call the conception of a non-egologically understood consciousness which Gurwitsch presents in a number of his writings as an egological or non-egological understanding of consciousness? – it is not a subject matter. The fact that a form of subjectivity as a self-awareness in the first person perspective is possible, and having in mind a non-egological conception of consciousness presented by Gurwitsch, we can draw a conclusion that a description of the marginal data could be understood as an egotic understanding of consciousness. That is experience that implies indirect self-experience or thematic activity accompanied by marginal self-awareness should be understood as consciousness that conceives itself as self-consciousness.

THE IMPORTANCE OF SELF-KNOWLEDGE IN PHILOSOPHY OF MAURICE MERLEAU-PONTY AND KITARŌ NISHIDA

Andrius Tamoševičius[1]

Abstract

The question of self-knowledge is not new; many great thinkers used to raise that question, but none of them took it in that way as it has to be taken. Briefly, none of them looked at self-knowledge as at the important kind of knowledge. However, they gave prominence to otherworldly laws, e. g. Plato conceived the nature of things as depending upon their participation in the ideas; Cartesian philosophy presupposes the legitimacy of mind-body dualism and the principle of «clear» and «distinct» ideas; Kant, who had clarified the notion that any cognition begins within experience, however he goes beyond it and turns his look into the synthetic unity of things. Philosophical projects of M. Merleau-Ponty and K. Nishida let us speak first of all about the subject and show that self-knowledge is more fundamental than the objective conceptual cognition. To ground this we have to get ourselves back into the field of experience and find the pre-reflexive plane yet without subject/object dichotomy. This lets justify the importance of self-knowledge as the primal source of all concepts, propositions and reason.

Keywords: Merleau-Ponty, Nishida, flesh, chiasma, basho, consciousness, experience.

The importance of self-knowledge in Maurice Merleau-Ponty's and Nishida Kitarō's philosophy

Even if, as far as we know it, philosophical issue of self-knowledge is not new, unfortunately, this problem has never been treated as an important one. If we look into historical pages of the Western thought we will find the whole tradition as an effort to explain the world in terms of transcendent reality, whether this reality is understood to be a metaphysical or ideal being, or some physical set of events or particles. Such a way to think means to make a rationalistic step beyond the sensible world and find absolute truth in the virtual plane of reason. Many great thinkers from Plato till Kant did so and so does the modern science. It does not matter whether it is the «Ideas», «Synthetic unity of things» or the theory of «Big bang». All this, I sincerely believe, is nothing more

[1] Andrius Tamoševičius – a second grade PhD student (philosophy) at Lithuanian Culture Research Institute.

than speculations which, paradoxically, for thousands of years were considered to be the first kind of knowledge.

This paper leads to the opposite direction. I am going to argue that self-knowledge or knowledge of the second kind is more fundamental than the objective conceptual cognition of the world. The path we are going to take lies in the philosophical projects of M. Merleau-Ponty and K. Nishida. The works of these authors are crucial in this essay for the very simple reason – these works, first and foremost, speak about the subject and open a quite new horizon for a critical interpretation of our classical epistemology. Merleau-Ponty and Nishida instead of asking: *how can the object be known?* point to another question: *how does the knower become the knower?*

To answer this we have to follow the lines of Merleau-Ponty's and Nishida's texts and get ourselves back into the field of the direct experience where there is a possibility to approach the pre-reflexive world yet without subject/object dichotomy, but as an active communion with the world where the body plays the first role as a freely moved totality of sense organs. That would allow us to understand the self as being embedded in and supported by the field of direct experience which always goes ahead language and the rational dualistic logic. Such a notion lets justify the importance of self-knowledge as the primal source of all concepts, propositions and reason.

In order to do so, we definitely need to clarify couple of things. First of all, what has to be done is to reveal few main titles of Merleau-Ponty's philosophical conception – *chiasma* and *flesh*. After this we have to stop at Nishida's concept of *basho* and make a short analysis of it. All in all, we are going to compare those two positions and ground the importance of self-knowledge in the context of the tradition of Zen.

The meaning of *Chiasma* and *Flesh* in Maurice Merleau-Ponty's philosophy

This section I would like to begin with the reference to Merleau-Ponty's essay *Everywhere and Nowhere* in *Signs*:

> «It is a matter in going to search the truth or salvation in what falls short of science or philosophical awareness, or of dragging chunks of mythology as such into our philosophy, but of acquiring – in the presence of these variants of humanity that we are so far from – a sense the theoretical and practical problems our institutions are faced with, and of rediscovering the existential field those problems were born and that their long success has led us to forget»[2].

What kind of existential field do we have to rediscover? What do we have to remember? Those are the questions we are going to answer in order to understand the concepts of *chiasma* and *flesh*. I'll start with

[2] Merleau-Ponty M. Everywhere and Nowhere. In: *Signs*. Transl. R. McCleary, Northwestern University press, 1964, 139.

short review of Merleau-Ponty's philosophy to exclude any misapprehensions here.

Reading Merleau-Ponty's opus magnum *Phenomenology of Perception* (*Phénoménologie de la perception*, 1945) and other researches we can easily notice a critical position against rational thinking, especially against that which was represented by Hegel and his developed conceptual ideology to build up the «Science of the Experience of Consciousness» which would be able «to liberate itself from this phenomenality and it can only do that by turning against it»[3]. The science of true knowledge, what means nothing else but the objective knowledge, must liberate itself from variability of the sensible world and, according to Hegel, «advance itself to definite conceptions of hidden meanings of nature»[4]. The closer look at Merleau-Ponty's analysis of the phenomenon of perception tells us something different. It says that sensual perception is characterized by a clear and coherent location of things, by harmonious co-existence between them which makes a particular thing to assume its normality, its form and shape, its inherent relation with other things. We are not able to perceive a formless thing, something that might be called «a pure sensation», because such a perception would offer nothing to be given to any perception. A really homogeneous area opens nothing to be perceived, because «the pure impression is, therefore, not only undiscoverable, but also imperceptible and so inconceivable as an instant of perception»,[5] – says Merleau-Ponty.

The thing opening itself in the field of perceptual experience cannot be reduced or defined as a particular invariant with its own static qualities which has never been observed by the naked eye, because it exists only in the realms of «pure sensation», except, of course, those cases when the microscope or the method of introspection is invoked. But this exclusive methodology to approach the world does not reveal the clearness which could be expected. Conversely, it confuses even more and involves into a total senselessness; after all, it does not bring us any closer to the qualitative and meaningful world – the uniqueness and authenticity of living moments of *here* and *now*. The real colors of the world vanish against the background of infinite sets of numbers: billions of light years to the past, billions of stars in the sky above, billions of galaxies in the universe – these are the obscene numbers among which, according to somebody, *raison d'être* should someday be found.

I will state that Merleau-Ponty did not believe this story. He was the thinker who sought to see the world through his own eyes, but not through the glasses of objective theories. We are living bodies and always conscious bodies. To be conscious means to stay in the incessant intentional relation with the world. So now we have to turn our analysis

---

3 Hegel G.W.F. *The Phenomenology of Mind*, Dover Philosophical Classics, 2003, 46.

4 Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*, New York: Dover Publication Inc. 1956, 238.

5 Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*, Transl. C. Smith, London/New York: Routledge, 1962, 4.

in search for consciousness, because, as soon it is shown, conscious and intentional being comes before any other being whatever it could be. It comes before the reason that means before anything what has a name. Merleau-Ponty finds that speaking of consciousness we can not find it either in the exterior processes or in the interior stuff of the mind. The very appearance of the world must be seen not through the standpoint of dualistic logic, but through the moment of the birth of the norm in the direct experience. Consciousness according to Merleau-Ponty «is the identity of the external and the internal and not the projection of the internal in the external; it is not the outcome of some circulation of mental states in themselves, neither is it an idea»[6].

We should realize, that in the flow of perception the world is not given to us as an orbicular universality; when we see colors or hear sounds it is impossible to determine the limits of senses; we are able just to identify the brightness or dimness of green as far as this green is in addition with other colors, shades, illumination and the rest of conditions. Also we can not ignore the background which highlights a percept. All these qualities compose the field of phenomena where every phenomenon changes one over the other and allow to say that our perception is based not on the copying world text, but more than that – constituting it through those changes of phenomena.

But how can this constitution possibly be done if the consciousness was found in nowhere? Merleau-Ponty claims that the theory of body is already the theory of perception, because «our own body is in the world as the heart is in the organism: it keeps the visible spectacle constantly alive, it breathes life into it and sustains it inwardly, and with it forms a system»[7]. It must be said, that the philosopher understands the body as the very heart of human existence and treats it more like the creation of art than the mechanistic apparatus. Body is the locus of everything that exists for us, because the only possible way of our existence is caused by our own body. We see the things from the position of our body, we have the directions due to the body, and let it be hypothesis *ad hoc* – our verbal language belongs to the body as well. To be precise – the embryo of verbal language lies in the bodily language expressed by gesture.

Above all, body is that unsaved fortress of existence ceaselessly being assaulted by the whole world regardless to universal laws or absolute truths. The world comes into body with all its intensity which is the primal source of experience, the authentic flow of perception, flowing, first of all, through the body and only later on is being synthesized by reason. Precisely the body is the foundation and the limit of human epistemological aspirations.

The body knows itself how to move and what to do, because this body is kinaesthetic body, self moving total sum of sense organs, acting in the world, which opens up the visual, tactile and other sensory horizons. The kinaesthetic conception of body belongs to Husserl who stated that «all that is thingly-real in the surrounding world of the ego has its

6 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 70.
7 Ibid., 233.

relation to the body»[8]. This notion was expanded by Merleau-Ponty who found that body acts by the principle of double sensations. The principle of double sensations unlocks the body that sees and can be seen, that touches and can be touched at the same time. The body operates independently from the fact that we have a language of scientific concepts such as the «central nervous system» and various «cortical areas» of the brain, which, according to the masters of this language, should determine the bodily functioning. But the body, just like the consciousness does not allow itself to be defined and reduced into activity of the brains or something else. It keeps itself away from the brackets of the mechanistic interpretations, based of interacting material particles. Body interacts, but the interaction is between the body and the living world, not between the material particles of pure sensation. The body acts in the field of phenomena, but does not exceed the logic of this field and does not model it even though it might seem like this. It is an integral part of the overall system and the only condition of our existence. The human body does not live in the world as a separate part from it but rather the world is itself corporeal and extends the body, when self's double-sensational body opens itself as a mirror of the world, through which I can see not only the exterior things in the mode of being-in-itself, but also other bodies, other beings-for-itself, which makes my own body visible for me, because «experience that keeps my world, create opportunities to make me realize right next to me, opening up my world interiority which can also be seen in another gesture resembling myself»[9]. This means not to see in the outside as the others see the contour of the body, but especially «to be seen by the outside, to exist within, to emigrate into it, to be seduced, captivated, alienated by the phantom, so that the seer and the visible reciprocate one another and we no longer know which sees and which is seen. It is this visibility, this generality of the sensible in itself, this anonymity innate to myself that is called *flesh*. It is not a fact or a sum of facts. It is the primal scene of human existing which has no name in any kind of philosophy»[10]. Merleau-Ponty called it *flesh*.

Conceiving the body as the one with double sensations lets us open another important term – *Chiasma*. We had found the body as a *flesh* after which there is nothing we can say more. *Chiasma* as well as the *flesh* is the line or the boundary which marks the difference between the world of human culture and the world of wild being. That what was just called *Chiasma* or the boundary of wild being can be expressed in these few words: *Chiasma* is the <u>invisible</u> condition for <u>visible</u> which is possible only through the body as a *flesh*. Such a condition is the fundamental condition for conscious being. Again try to listen to how Merleau-Ponty describes consciousness: it is the identity of the internal

8 Husserl E. *Ideas, Second Book*, The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, 61.

9 Merleau-Ponty M. *The Prose of the World*, Transl. J. O'Neill, Evanston: North Western University press, 1973, 137.

10 Merleau-Ponty M. *The Visble and the Invisible,* Transl. A. Lingis, Evcinston: Northwestern university press, 1968, 131.

and the external, it is the moment of the birth of norm from the chaotic movement. The moment which makes the percept to come into perception is crucial, because it enforces not only perception to be possible, but also makes the reason to speak, when we stand face to face with the silence of wild being, covered by the boundary of *Chiasma*.

This lets us justify the importance of self-knowledge as of the really true knowledge which comes from and is in incessant relation with our body – the actual condition of our existence, witnessing the humans fate which is the fate «of a being who is born, that is, once and for all has been given to himself as something to be understood»[11]. Here we avoid the interference of dualistic logic which for many years had been the most important thing for many great minds of the West. In active communion with the world, as I already told this, body belongs only to the world, is the part of it, no matter which world we have in mind – natural world or the world of culture. Both of them come in perception by the same natural conditions, firstly, through the body or embodied subject and only then reason finishes the job which always, unfortunately, means only insufficiency of clearness.

So these are the points we have to remember. These are the points by which we can rediscover the existential field and all cultural problems Merleau-Ponty had in mind. Something called *flesh* and *chiasma*, something inherent to one another, is the beginning of our conscious existence that means the beginning of the individual existence in general.

Kitarō Nishida and the Concept of *Basho*

Eventually the expansion of other post-metaphysical philosophical traditions, like phenomenology or pragmatism, began to unfold the problems of consciousness as well as of the self in a much wider sense. Mature Husserl calls to break ourselves free from the prejudices of the world and maintains that phenomenology finally has correctly understood the transcendental ego as communicating subjectivity and delineated its true autonomy. The revolutionary ideas of Husserl had become well known in Japan at the end of the 19th century and the beginning of the 20th. Nishida realized that objective knowledge of what is known is more like a creative work as well as other aspects of human activity. The philosopher from Japan often argues that knowledge of the second kind or as we call self-knowledge is more fundamental than that of the first. Nishida writes:

> «The term "to know" does not always signify the same act. I believe that we have to distinguish at least two fundamentally different kinds of knowledge. One is knowledge of object cognition while the other is knowledge of self-awareness»[12].

11 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, op. cit., 404.

12 Takushi O. On Nishida's Rationality Thesis. In: *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparative Philosophy*. Vol. 62, № 2. University of Hawaii Press, 2012, 198.

It is important to note that self-awareness is the basic epistemological paradigm for his logic of the universal and of that what Nishida calls *basho*, the place or the field.

Nishida, as well as Merleau-Ponty, critically looked into the aspirations of Plato, Descartes or Kant to convey metaphysical shape of a human being. The Japanese philosopher disagreed with the notion that the human and the world are two different segments which are connected by the power of reason of «true» principles, however they can be named: «Ideas», «Principles of clearness and distinctness» or «The things in themselves». Nishida sought to show that such a notion is too facile and is not reflected enough, because it let us to speak about concepts through the same concepts, what flings us into a vicious circle. He was not satisfied with this and tried to inquire something, what is before the word or the way, how we engage ourselves with language. In other words, Nishida was inclined to open the third dimension of consciousness. For example, if I state something, I must be conscious of that statement. But to be conscious of the statement I already did, means to be conscious of the absolute opposite statement: if I say I am stupid I must be aware of the fact, that I am reasonable as well, because without this, the first statement would have no significance. This seems to be pretty clear. But what is important is the third dimension of consciousness which makes both of the statements to be possible. Nishida realized, that the moment I state my consciousness of something, I am already conscious of my consciousness and I am already in the field of direct experience and the flow of perception. So the question is: How does the consciousness maintain the significance of consciousness?[13]

It is needless to say that Nishida had a strong influence of the tradition of Zen. The masters of Zen remind us, that «in the very nature of Zen it evades all definition and explanation; that is to say, Zen cannot be converted into ideas, it can never be described in logical terms»[14]. Perception in reality never comes too close to the identity of the percept that we would not need any extension of perception any more. Perception, as a matter of fact, is the gradual process which starts from the colour of the percept, when goes through its tactical qualities, smell, taste and etc. The percept unfolds itself in its harmony with other percepts, in the coexistence between the particles which make it visible in a common set with the whole or, better to say, with the universal, which Nishida calls *basho*, the place or the field, which opens the logic of nothingness, but keeps «the particle in the internal connection with universal»[15].

An important clue to Nishida's strategy to explain *basho* is provided by Noda Matoa:

13 Nishida K. The Unsolved Issue of Consciousness. In: *Philosophy East and West*. op. cit., 52.
14 Suzuki D.T. *Essays in Zen-Buddhism*, New York, 1961, 267.
15 Nishida, op. cit., 54.

«Nishida, while seeking the principle of the individuation in the universal, conceives the latter as a sort of material field wherein forms emerge»[16].

Nishida moves toward *basho* by seeking to show the way where two different statements comes to the same thing or, in other words, he wants to avoid the subject/object dichotomy. *Basho* seems to be the place or the field as an absolute nothingness or emptiness. This notion can be better understood by short analysis of Nāgārjuna's concept of «Middle way».

«Middle way» opens up an absolute emptiness «which empties even emptiness, true emptiness (absolute nothingness) is absolute reality which makes all phenomena, all existents, *truly be»[17]. Nāgārjuna independently from the metaphysical tradition of the West and almost couple of thousands of years earlier than Husserl did an original phenomenological revolution and stated that beyond the phenomena no other reality can be detected. This means that beyond the phenomena nothing exists unless the absolute nothingness or emptiness. Hence we may say that such a notion presupposes that the starting point of perceiving the world is an actual intuition represented not by the traditional Substantia*, but by *Relatio*. The thing is not simply deduced by logical thing, but assumes its value through the relation which can be expressed like this: «the subject is the subject because it is related to object. The object is the object because it is related with subject»[18]. It tells us, that relation between subject and object goes further and insist that we should attain to a stage at which we could witness the originally none-articulated field articulating itself freely, of its own accord, and, of course, not through the dichotomizing activity of our intellect, into either the subject or the object. It is important to note that such a self's articulation opens the whole of the field where every single detail is involved and where every, not only this or that particular sphere of that, is important and means something.

Nishida claims, that existence is determined by being located in a *basho*. He gives a little of explanation of this:

«When the universal becomes a basho in which all being is located, it becomes consciousness ... behind consciousness nothing at all can be thought»[19].

For Nishida true consciousness is close to what Nāgārjuna meant by absolute nothingness: it cannot be thought, it cannot be detected, it cannot be objectified. *Basho*, – says Nishida, «is the concrete standpoint of our existential emplacement, which is prior to bifurcation between subject-object, becomes explicated in terms of our embodied emplace-

---

16 Wargo R.J.J. *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu: University of Hawaii's Press, 2005, 93.

17 Masao A. *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, 94.

18 Toshihiko I. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, 45.

19 Wargo, op. cit., 117.

ment of the world of dialectical interactivity»[20]. This dialectical interactivity differently to Hegel's dialectical scheme, does not deal with logic, but rather with an acting intuition based on bodily existence:

> «We see the world of forms to the extent that our body is formed. Therefore, we can maintain that, without the body, where would be no self. It holds true for animals too. Therefore, the body is of the Logos character»[21].

True intuition is not, as it is usually understood, simply one's losing oneself or things and the self becoming one. It means that the self becomes creative, that our living body becomes what it sees as well as what it does. The world becomes the self's body. This moment, I believe, is the moment revealing *basho* when the body accommodates itself or locates itself in the field of experience, wherein consciousness already exists and always stays uncatchable for our reason and for the concepts made by it. Basho is possible only through bodily existence which comes before the reason and maintains the significance of consciousness, what means, that living body yet without dualistic impurities is the medium of consciousness as well as that of perception.

Instead of conclusion

Nishida applied his notions of «acting intuition» and *basho* so as to grasp the essential forms of relationship between the individual and cultural world. He understood that cultural world must be understood as some kind of creative activity or that what Merleau-Ponty considered being the arising problems on the existential field. Our objective cognition is a construct which can be reconstructed any time. Those two authors realized our existence as a permanent exchange between the past and the present, matter and spirit, silence and speech, the world and us. Nishida recognized the essence of intuition in the anticipatory comprehension of the whole that was alleged to obtain in and through the expressive interpretation between the individual and the cultural world as the grounding *basho* for his existence. And it was in this sense that both philosophers upheld the creative, bodily activity as the paragon of such dialectical interpretations between the immanent and the transcendent. In this context we can draw a quite clear parallel of Merleau-Ponty's notion of *flesh* which is in a very close distance to Nishida's acting intuition and Nishida's *basho* also in very close distance to Merleau-Ponty's *chiasma*. There is no doubt that analysis of M. Merleau-Ponty and K. Nishida opens up the possibility to ground the importance of subject, which means of self-knowledge, in the presence of unchangeable condition for a human being – the prereflective plane as a foundation for all objective constructs.

---

20 Nishida, op. cit., 49.

21 See *The Complete Collection of Works by Kitaro Nishida*, vol. 18,Tokyo: Iwanami Shoten, 1953–55, 328.

COGNITION OF THE SATURATED: CASE OF FACE PHENOMENON

Inga Mitkute[1]

Abstract

The question of a «subject» appears in a new way in the context of a «third type» of phenomenon, introduced explicitly by a French philosopher Jean-Luc Marion. His idea of saturated phenomenon opens a discussion about the possibility and way of cognition with regard to the saturated phenomenon as well as the one who manages to receive it – the givee. I chose to approach this question through the aspect of cognition, since it is so radically transformed in this perspective, which can be called as phenomenology of givenness. First I shortly introduce the scene of action by sketching the concept of the saturated phenomenon and its incompatibility with the traditional concept of cognition (or knowledge). Then the problem of cognition in the context of saturated phenomenon is addressed by a double analysis: that of the recipient of such givenness and a particular case of the saturated phenomenon – the face as icon. Ways in which the encounter with the saturated phenomenon retains the right to be called cognition are explicated, as well as the way in which it is incompatible with conceptual knowledge. The role and status of the one who knows, i. e. transformation from «subject» to the givee, is also discussed.

Keywords: saturated phenomenon, icon, «subject», cognition, face, other, *adonné*.

Constitution, Adequation, Knowledge

Traditionally the subject is considered to be the beginning of any phenomenon. Either the metaphysical ego, finding himself/herself untouchable by the doubt, or the phenomenological ego of constitution, it is the starting point (as well as the endpoint) of any experience and knowledge in that he/she produces conditions for any phenomenon that appears to it (Descartes, Husserl, Kant). The object gives itself to the *ego* as perception, which is *a priori* organized according to him/her and recognized as a particular object.[2] Therefore experience is reduced to the *I* (a phenomenon is constituted by the *I* (or *ego*). This experience between the object and the ego is traditionally called a phenomenon (what appears). This conception of the phenomenon is compatible with the con-

[1] Inga Mitkute – PhD student in philosophy at Vytautas Magnus University (Kaunas, Lithuania).

[2] MacGregor L. The Role of the Ego in Religious Experience. In: *Aporia*, Provo: Brigham Young University, 2002, vol. 12.2.

cept of knowledge which supposes the primacy of the one who knows. Not only scientific knowledge, but also daily knowledge and experience of the world in natural attitude is based on the same model as presented in philosophical traditions: that of evidence in adequation between intellect and the thing (in metaphysics) or between the intention and intuition, perception and the perceived (in phenomenology).[3] Concept of adequation is crucial here: it happens when the object is given (in intuition) and is given as it is thought and conceptualized (so as to be equal to intention).[4] This adequation, without questioning here if it is possible in reality, is thought to be a sole firm source of evidence and reliable knowledge – if not the only knowledge.

Saturated Phenomenon

While Marion accepts such a model by starting from analysis of correlation between what is intended and what gives itself, he observes that situation of adequation includes only part of all phenomena. That is, he classifies it as poor and common phenomena. Such phenomena which give minimum intuition and are capable of fulfilling the intention allow adequation easily. These are objects of formal logic and mathematical idealities. Next, there are common phenomena, which still give poor intuition and constitution is possible. Lack of intuition allows «comprehension, foresight and reproduction»[5]. These two types of phenomena are subject to knowledge, they can be known in a usual sense of the word, i. e. conceptually. Another way to call it is objective knowledge. One clearly sees, we may say.[6] All scientific knowledge works only with such phenomena, going further ahead with technologies, widening the reach of the arm and the horizon of the eye by telescopes and microscopes. Despite this ever increasing advance and «going further», it is rather going farther with respect to knowledge of the third type of phenomena. According to Marion, if some phenomena are lacking in intuition, some of them give a surplus of it. That is, such a phenomenon cannot be constituted by the *I* and reduced to it alone, since it exceeds his understanding.[7] According to Marion, givenness is the only instance to which a phenomenon must be reduced, not the *I*. The phenomenon gives itself, or its *self*, and is not bounded by the limits of the *I* and of its conditions of experience. Seeing it as such, phenomenon itself decides how to show itself and it can give itself without any measure. There-

3 Marion J.-L. The Saturated Phenomenon. In: D. Janicaud et al. *Phenomenology and the "Theological Turn": the French Debate*, New York: Fordham University Press, 2000, 186.

4 Ibid.

5 Marion, op. cit., 215.

6 Latin *ob-jacere* – to throw in front of [me]. Distance of the object in front of me provides good visibility, i. e. knowledge, understanding.

7 Remembering the analogy to vision, it can be compared to the situation where the object is not an object anymore, i. e. not in front of me, but it throws itself on me, weighing me. Thus it *is* a phenomenon to me, giving its impact, although without letting to see it clearly.

fore, adequation between what gives itself and what is perceived is not achieved. It is so not because of lack of «material» which is not enough (for knowing), but due to excess of it (hence – saturated phenomenon). In the situation described a question must be raised: should we claim that such a phenomenon, by logic, has nothing to do with cognition, according to the principle – no adequation (evidence), no cognition? If this were the case, in what way one could re-cognize such a phenomenon?

In an attempt to picture the way in which the third type of the phenomena are «known», or rather, cognized or at least recognized, it is necessary to ask about the «subject». While the «subject» of a poor phenomenon sees clearly the object or the being which is constituted by him, the receiver of a saturated phenomenon is blinded by it, unable to constitute, i. e. to look at it. Indeed his situation is similar to that of the prisoner of the platonic cave, dragged outside in the sun: the surplus of light makes him blind.[8] In this case, blindness is a lack of concept (understanding). Hence it is not possible to call it knowledge as knowledge of objects, which gives theories, univocal descriptions, explanations and especially reasons. On the other hand, if cognition is considered as not only knowing objects (better and more), but also as knowing other ways of knowing through encountering non-objects, in other words, discovering something new in the world one is living in, should not it be called fundamental blindness to not have been blinded? If expanding knowledge by constituting objects indeed allows one to declare perfect vision in the world of objects and beings, it at the same time results in total blindness with respect to the saturated. The supposition of alternative of «visions» is the outcome of incapability to have more than one intentionality at a time. One intentionality gives knowledge of common phenomena (objects) and the other gives cognition of saturated phenomena. Blindness in one of them results in vision of another kind and vice versa. This is something Marion (and Plato in another set of pictures) tries to show. Marion uses an important insight, that every phenomenon, even the simplest object, requires a certain gaze, proper to it. An object appears when the only proper intention is directed at it, which assigns the most suitable meaning. Any other gaze will not let it appear as such. In painting such a requirement related to perspective is called anamorphosis. Simply speaking, this principle says that one must adapt the gaze in order to see a phenomenon. One can choose object intentionality or one that transforms it into aesthetic, ethic (Levinas) or other visibility. At this point it will be agreed that only one intentionality is possible at a time. Therefore, to ask about the saturated phenomenon and its cognition means to ask about a gaze proper to it – i. e. about the «subject». What is its role? How should one aim for such a phenomenon, if one cannot produce it by constitution? How to search for it? What should be done and thought in order to accede to it? These questions are directed to practice (doing) as much as to theory (thinking).

8 Marion, op. cit., 201.

Adonné

Receiving itself

One indeed cannot search for it and achieve it, since one does not *know* what to search for.[9] At issue is not understanding or knowledge (since it is not provided), but accepting and receiving the phenomenon. Hence what comes after the «subject» is called *adonné* (the givee, or the gifted). Situation of accepting *before* knowing what is accepted is not paradoxical, impossible or unusual[10], but stems from the principle of givenness of the phenomenon: it gives itself from itself alone. It is given before it can be seen, before it shows itself. By receiving it the givee receives itself: it becomes the givee, the receiver, the gifted one. Therefore *adonné*, unlike the «subject», is constituted as such by the phenomenon. This operation is accomplished not by destroying the «subject», but by reversing the direction. It is worth noting that it is not made by force, but only with consent and decision: since phenomenon is received as given by performing reduction. In such a way, operator of the reduction is completely transformed during this reduction, which he or she himself/herself performs.[11] How it practically works will be analyzed later in this paper. At this moment the important point is the connection between decision and reception of the phenomenon.

Humiliation

To emphasize the definition, *adonné* is the one who receives *itself* from what it receives.[12] Another important aspect (besides the will to receive) concerning the givee and springing from its definition is consent with a certain humiliation: it is not the first, but the second. One does not master, but is dependent. One cannot foresee, predict, repeat, control, since she is given more than she is capable of seeing and receiving. He is not an active player, also not a passive observer: one is put into active passivity of receiving. The work to be done is to become capable of receiving.[13] Renouncing the (accustomed!) position of a controlling agent is a step of will which requires trust. Therefore formation of a gaze, suitable to be blinded by the excess of the given, is in the field of practice, although reason (thinking) helps it as an advisor, a counselor, an in-former.

---

9 There is a tale with a personage commanding: «go *I don't know where,* bring *I don't know what*». It quite precisely depicts this existential situation.

10 Naturally it is quite usual for one to receive without knowing: when going to a theatre, cinema or simply turning on TV one definitively does not know what impact she is going to receive. It is not usual to question if these sources of impact are worth the trust they are given with superabundance, massively, daily.

11 Marion J.-L. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena,* New York: Fordham University Press, 2002, 46.

12 Ibid., 48.

13 Marion, *In Excess*, op. cit.; see also Marion J.-L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford: Stanford University Press, 2002, 264.

Adonné has a crucial function in the process of appearing of a saturated phenomenon. Here we come to an important gap between givenness and phenomenality. According to Marion, it is not enough for a given to give itself in order to phenomenalize, that is, to show itself. *Adonné* measures in itself this gap between givenness and phenomenality, which is accomplished as much as reception allows it.[14] Therefore, *adonné* phenomenalizes the given. She reveals what is given as a phenomenon, i. e. as what shows itself.[15] It proceeds as following: the given is projected on the givee as light is projected on a screen, or a prism. It receives the unseen, unknown given as its impact, as its effect, and transforms it into visible response. Of course, at the same time *adonné* appears: the prism or the screen does not appear *before* the event.[16]. One may ask if «showing itself» means obtaining an object from what was not it and a possibility to apply the procedure of common knowledge. Analysis of a particular phenomenon – face as icon – will show that it is not the case. Saturated phenomenon remains irreducible to an object, although its showing itself provides nothing to be looked at.

I will use this theoretical basis for illustration of a particular case, that of a face. It will give a better understanding of in what way knowledge with respect to the saturated phenomenon can be thought.

Face as Icon

Way to a phenomenon of a face of the other has been made by Emmanuel Levinas, and Marion admits he owes much to him. However, Marion manages to widen approach to the other, to the face of the other, by interpreting it as a saturated phenomenon. He insists that face of the other appears properly when seen not as an object, or even as limited to ethics, but more radically – as an icon. That is, as case of a type of the saturated phenomenon[17]. It is a paradox which escapes the look (objective), but appears, and nevertheless – unable to be looked at.

Invisible Other as Icon

To accept the face as icon means, first of all, that the givee (if she decides to receive it) receives an excess of intuition, which cannot be univocally put into concepts, cannot be known, and she remains in awe. The icon is invisible and escapes any relation to thought, since it is defined as crossing of invisible gazes. One can easily make sure of the invisibility of a gaze: it cannot be identified with any form or colour, or anything subject to objectification. If a face of the other, therefore, the other, cannot

14 Marion, *In Excess*, op. cit., 49.
15 Ibid.
16 Ibid., p. 50; Marion, *Being Given*, op. cit., 265.
17 Other types are: idol, event, flesh and Revelation.

be known (described as an object), can I *know* him/her (to know ones wife; to cognize)? Secondly, how can the face be recognized as such?

Marion is not prostrate by discovering that the other is invisible.[18] It could be an unsolvable problem for a philosophy which thinks a person as only thinking. The other would announce itself as inaccessible by definition. In fact, it was already announced when the other was thought as recognizable by analogy.[19] *Adonné* is a solution both practical and theoretical: if one is capable of becoming more than a constituting «subject» by making a step of faith and leaping down from the high position of mastery to the level of accepting, he accedes to the other through receiving him/her, at the same time receiving itself as a givee. Fundamentally it lies in receiving the other's gaze. Here, in the crossing of gazes, the process of inverted intentionality is clearly given: my objective intentionality (which cannot change itself, since the seeking *I* still does not know what to look for, and how to look at) is overflown, submerged and inverted by the other's gaze, which to my great wonder, is invisible to me. Thus my objective aims are annuled.

(Re)cognizing a Call

One imagines (or remembers) that the situation described is a situation of risk. It is impossible to receive the gaze of the other if the *I* does not let itself be seen. Being seen without seeing is experienced as nakedness and fragility. In such a way it is obvious that knowing the other is a matter of bearing this inconvenient position, which is possible on the condition of love: it is possible to trust only in it. Therefore, a decision to love and to believe in other's love is a condition for knowing the other.[20]

The above mentioned and already illustrated instrument of cognition – voluntary humiliation, i. e. humility – also functions as a medium for a loving crossing of gazes. Marion states that the two gazes are seeking not each other (we may suspect it would not result in a *loving* crossing), but the common ground, common level[21]. In another text he puts it like this: to look for each other

> «means that, as rivals eye one another and provoke each other, each tries to situate himself at the point where the look of the other could, consequently, settle on him… I take for myself his point of view on me, without reducing it to my point of view on him; and thus he comes to me»[22].

---

18 Marion J.-L. *Prolegomena to Charity*, New York: Fordham University Press, 2002, 80.

19 Husserl does not give a way to accede to the other directly: "the other's flesh in effect remains merely inferred from his visible behaviors, by analogy with my flesh and behaviors…"; see Marion, *Prolegomena to Charity*, op. cit., 162.

20 Ibid., 164.

21 Ibid., 90.

22 Marion, *In Excess*, op. cit., 37.

Such encounter is experienced as equilibrium in feeling the weight of the impact of each other's gaze.[23] It would be a methodological mistake to imagine two items, one of which is higher and needs to become smaller, while the other one having nothing to do. We reject the perspective of the «scientific observer». Rather, if we imagine two vessels of water of unequal height, each of the two is the higher one, which in the process of leveling down to the same point has to become smaller, or second. The primacy of the other is not based on his ontological status which is objectively higher than mine. It comes from the fact that the gifted receives itself receiving the gift of the other and admitting it. Reciprocal, precisely said, reversible humility becomes the medium of the «common ground» – of a terrace for cognition of the other as such.

Saturated phenomena are also called paradoxes, since they are not given univocally, but with plenitude of endless meanings. The same is applied to the face. What is seen in the icon does not result from constitution of an object, giving a single «message», but from its effect, impact on the givee. One stops being a constituting *I* and becomes a witness, which is being constituted by what happens to him, that is, by this event. How can it appear, if one cannot look at it? Here part of the answer is given by Levinas: it appears as much as «...the face speaks»[24]. This speaking, according to Marion, is not limited to univocal expression, since it does not mean verbal words, but requires endless hermeneutics. Receiving the impact of the face of the other *adonné* may still not understand what it strikes him with in silence.[25] Therefore interpreting the other in loving him lasts in time without giving any final interpretation, with a constant call to understand, to hear. It appears as a form of a call – which is another way to state the primacy of the other.

> «The icon gives itself to be seen in that it makes me hear [understand] its call».[26]

The call appears in and through its addressee – through response it becomes visible. At the same time it avoids object visibility, which would be accessible to a third party, and remains a non-object between the two. This cognitive limitation nevertheless does not make the knowledge of the other less reliable or even less evident. Knowing the other makes an impact on me – a crucial impact, which not only affects and changes me, but gives me as me (not as *I*). The evidence in the crossing of gazes is even stronger since it is undeniable, it happens as a fact.

One Intentionality at a Time

If we agree that a gaze capable of acceding to the face of the other contradicts all object intentionalities, it is natural to state the impossibility of living in such an attitude. This conclusion comes as a result

---

23 Marion, *Prolegomena to Charity*, op. cit., 90.
24 Marion, *In Excess*, op. cit., 116.
25 Ibid., 117.
26 Ibid., 118.

due to our way of living, which is «earthly»: we have to participate in social situations, take up certain roles, perform actions of economic exchange. Intentionalities we are using become the alternative of this non-intentionality or counter-intentionality, counter-consciousness which the other gives: «The other, or my loss of consciousness»[27]. The gaze of the other submerges my gaze and all my intentionalities as a wave of opposite direction, «leaving myself destitute of all intentionality, and thus of all egoity»[28]. At first glance it seems one should in some way renounce intentionality in herself in order to become capable of encounter and knowledge of the other. However, an opposing argument can be given: in order to pay the price (of my intentionality, my consciousness, my *ego*), one must have something to pay with. One comes with the intentionality he has, and until it is not submerged, or reversed by the gaze of a loving other, it does not know how to look (know), or rather – how to be looked at (be known). Therefore, it is not a matter of improving, changing or eliminating natural intentionality, but of decision of will to accept love and to love in return. If it lies in this decision and does not depend on intentionality, which is overflown in any case, as a result it should be stated that knowing by loving is livable. Moreover, to state the opposite is contradictory, or at least hypocritical. It means that one moment the givee accepts the loving gaze and loves in return, loses his egoity and egoistic intention, and after some time, let us suppose several seconds, he takes it back and performs some purely egoistic actions, such as buying bread in a local market from the girl he has met in a crossing of gazes. There is no objection that it happens, and it is not contradictory in a sense that it is possible. The contradiction lies in the unjustness which is felt here. The solution is that in the act of buying and selling the gifted ones do not take back their gifts. The situation of economic exchange is not an alternative to an event of counter-intentionality, but a medium for it. In the light of this situation it can be agreed that indeed only one intentionality is possible at a time: that determined by my decision to accept or to reject a gaze of the other.

Conclusions and comments

Face as a saturated phenomenon is invisible and by definition not an object of knowledge. Nevertheless, it appears as a phenomenon for the two parties involved in a crossing of gazes. As perfectly new in a sense of a new phenomenon as well as a new way of knowing, it is the cognition, requiring an endless hermeneutics. Application of solely traditional (objective) meaning of knowledge does not allow to accede to the face of the other. The further one goes in the direction of objective knowledge, the farther away one strays from the phenomenon of excess. However, the possibility of seeing the other as such remains open, since it does not depend on objective intentionality, but grounds itself on decision of will. Adequation, evidence in a traditional sense are not operative. Instead

27 Marion, *Prolegomena to Charity*, op. cit., 83.
28 Ibid., 98.

these categories are replaced by equilibrium experienced as a common level in the crossing of gazes. An undeniable character of this event gives evidence incomparable to evidence of adequation. This evidence gives reason to relate the event to cognition, not merely «experience». Decision to accept it requires a certain cost from *adonné* (the gifted, the givee), one of which is a certain humiliation. Consenting to the position of a second, a constituting (blind) «subject» becomes the one who receives itself by receiving what gives itself – the gifted (blinded, therefore not blind). It is not the knowledge *about* saturated phenomenon, although it helps to accede to it by pointing towards, but knowledge *of* it itself. After interrogating the relation of common intentionality to the state of its submersion by the gaze of the other the conclusion is made that «intentionality of love», which allows cognition (and recognition) of the other, *is* a livable state. To add, it is precisely the aim of the gifted – to receive the gift without measure or limit and to become one in return. In other words, to constantly grow in knowing how to know.

> «Only the one who has lived with the life and the death of another person knows to what extent he or she does *not know* that other. This one alone can therefore recognize the other as the saturated phenomenon *par excellence*, and consequently also knows that it would take an eternity to envisage this saturated phenomenon as such – not constituting it as an object, but interpreting it in loving it».[29]

[29] Marion, *In Excess*, op. cit., 127.

ECO-PHILOSOPHY: THE EXTENSION OF PERCEPTION AND THE VALUE OF NATURE

Jūratė Sabašinskaitė[1]

Abstract

This article discusses the connection between phenomenology and eco-philosophy. Ecological philosophy involves both human and natural world relationships and their value systems. It criticizes the power of science, but does not deny it. Maurice Merleau-Ponty's embodied intentionality, which does not separate the body from consciousness and the body from the world, is taken as an example, showing an integral part of a human and global connection. Clearly, we can understand more than it is given. Our perspective is limited, but it always seeks to understand more and to see what comes outside of our vision. In this sense, a person goes beyond himself/herself, which is possible due to the body extensions. This means that the perception of the world is not limited only by personal experience. Other people are necessary to understand and sense more in order to create a dialogue with the world. So others and the whole environment should be validated as a living world, not only as the material for scientific materialistic study.

Keywords: eco-philosophy, phenomenology, living body, extensions, value.

Introduction

There is a popular belief that the analysis of environmental problems is only associated with natural sciences. But it is clear that the environment is not limited by natural problems. If nature is regarded as cultural, eco-philosophy becomes a way of trying to help people get back to their living environment and an understanding of the inner value of nature. Ecological philosophy involves both the human world and the natural world relationships, their value systems, the intrinsic value of human and natural philosophical studies, and moral values of community boundaries. Ecologists are not only exploring nature, but also inviting other people to understand and start looking at the relationship between nature and humanity, and to rethink both the human and natural significance.

Thanks to ecology, it is possible to understand how a human being and other living beings depend on an ecosystem. Eco-philosophy can be seen as an opportunity to re-establish a dialogue

---

[1] Jūratė Sabašinskaitė – PhD student (philosophy), Vytautas Magnus University (Kaunas).

between humans and the world that surrounds them. In the modern world it is forgotten that a person is a part of the world and senses the world through his/her body. The purpose of this article is to show the connections between ecology and phenomenology, to discuss Merleau-Ponty's concept of the living body, the possibility of extensions of perception, and to show how it affects the value of the living environment.

Although M. Merleau-Ponty did not speak directly about eco-philosophy, his perception of phenomenology and the eco-philosophy have a lot in common. Merleau-Ponty's conception of the body is employed by many other philosophers who are trying to look at the nature from the living body's perspective. The living body, according to Merleau-Ponty, is not a temporary body, which I use as a tool for personal choices and is confined to this world, but what each individual adds to the global project.[2] My body is the world's body. Based on the philosophical concept of the body, the perception of the world is made possible through the perception of the body.[3]

The perception of the environment as being valuable on its own is not trying to distinguish the nature from human cultural life. It helps to feel the responsibility for the environment, which is the essence of eco-philosophy. An eco-phenomenological attitude towards the living world helps us to understand that the world is not limited to a visible area. Extensions of perception are possible thanks to the human body. Eco-phenomenology shows that the living world is not only sensible and experienced directly, but it can also be experienced indirectly. It reaffirms the human and global connections and also the need for a dialogue between a person and his/her living environment.

The relation between ecology and phenomenology

Ecology teaches a sense of responsibility for the environment. However, the more the importance of technology increases in human everyday activity, the less space remains for respecting the environment. Therefore, eco-philosopher L. Embree asks himself and his readers a question of «how the environment can be seen not only as naturalistic, but also as cultural»[4]. He is asking about how to bring back the value of the living environment. The discussion on the environmental value proves that naturalism has been understood only scientifically.

Science and technology analyze the structures of the causes and consequences, but it is not always self-critical enough. In order to succeed in showing the importance of the environment, first it must be shown how nature is related to the cultural world.[5] And as phenomenologists

---

2 Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*, Transl. C. Smith, London/New York: Routledge Classics Press, 2002, 296.

3 Behnke E.A. Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas, *Literatūra*, 48/6 (2006), 126.

4 Embree L. 'The Possibility of a Constitutive Phenomenology'. In: C.S. Brown, T. Toadvine (eds.) *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Albany: State University of New York Press, 2003, 38.

5 Ibid., 39.

put it this nature that is related to the cultural world is not accidently often called the «living world nature»[6].

In this paragraph the links between ecology and phenomenology will be discussed. It will question why the phenomenological knowledge of the world can be a great help returning ecology back into human life. According to Embree, «phenomenologists ought to oppose scientism, but not science»[7]. According to the philosopher, technical science should not limit the perception of the world and the environment, and it should not try to fit everything into frames of scientific knowledge. In order to understand and sense the environment, it is not enough to see everything as objects that can be known only on the basis of naturalistic sciences. The phenomenological attitude can help to learn a lot more without the need to reject science as a possible source of knowledge.

Ecologists see environmental damage as a single symptom that suggests problematic relations between humanity and nature. Another eco-philosopher, Ch.S. Brown, says:

> «It is embedded within the way nature and humanity are experienced in daily life, in myth, in literature, and in abstract thought»[8].

The ongoing environmental destruction is a consequence of change in the hierarchy of values and the fact that a different value is assigned depending on the perspective. The ecological critique of it, according to the author, should criticize the meaning of what a person is and what he/she is meant for by nature. What value can be assigned to the environment if people's needs are considered as the most important ones?

Phenomenology, as well as eco-philosophy, is based on the experience of the world, which is an integral part of the individual. Science and technology limit the individual's relationship with the world. The direct relationship is replaced by the wisdom of nature through technology and science. So a person keeps distance from nature and that creates alienation of a person and his/her living environment. Phenomenology as a method describes the forms and structures of experience and allows to look at it critically. At the same time,

> «the description of experience is an attempt to return to the "things-themselves"... Phenomenology seeks to describe the meaning within experience and to uncover the experiential phenomenon...»[9].

Phenomenology encourages us to return to the direct experience, to the things themselves, while «to return to things themselves is to return to that world which precedes knowledge, of which knowledge always speaks, and in relation to which every scientific schematization is an abstract and derivative sign language»[10]. Eco-philosophy and Merleau-Ponty's phenomenology of perception do not propose to construct the

6 Embree, op. cit., 39.
7 Ibid.
8 Brown C.S. 'The Real and the Good'. In: Brown, Toadvine (eds.), op cit., 4.
9 Ibid., 5.
10 Merleau-Ponty, op. cit., 11.

realities of the world, they only offer a chance to describe everything in the same way as it occurs in the experience and, in this way, to achieve perception and a closer relationship with the surrounding/living world. This is a phenomenological look at the world which helps us to understand that a person can see more and experience more than what can be touched by hand.

A scientific-materialistic conception of the world is increasingly dominating in the world where both the knowledge of the living world and the relationship with the living world become based not on the phenomenological experience, but on scientific and technological principles.

> «In everyday moral experience, we intuitively find that both the consequences of our actions and respect for the subjective integrity of the other are morally relevant, and we also find both humans and nonhumans to be worthy of moral regard».[11]

Humanity and nature are valuable in themselves, and one must act responsibly to themselves and others for nature.

According to phenomenology, the world «opens the space of perception by calling for the response of our bodies»[12]. This means that, according to philosopher T. Toadvine, a person is always in a relationship with his/her surrounding environment, so he/she does not need to look for new options how to structure a dialogue with the world. As a part of the surrounding world an individual responds to it through his/her actions and behaviour.

Maurice Merleau-Ponty: body as the possibility of perception

After a short review of the commonalities between phenomenology and eco-philosophy, we can proceed to the connections between M. Merleau-Ponty and eco-philosophy. If we understand ecology as a dialogue between a human and nature, it becomes clear why modern eco-philosophers follow Marleau-Ponty's phenomenology of perception. In this paragraph it will be shown how Merleau-Ponty's phenomenology of perception can be understood as a part of eco-philosophy. This paper will argue that a person is embodied in the world and the perception of the living body becomes an option for extensions of perception. As follows, a person becomes a part of the world and his/her body becomes a world's body. Here starts the responsibility for the living world. A person is in the world by attending to it and by his/her acts he/she engages into a dialogue with it.

Merleau-Ponty's concept of the body as well as the phenomenology of perception can be considered as a beginning of eco-philosophy. The goal of eco-philosophical is to draw attention to the existing environ-

---

11 Brown, op. cit., 10.

12 Toadvine, T. 'The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences'. In: Brown, Toadvine (eds.), op cit., 149.

mental problems, to show how much people are a part of this and to restore the dialogue with the surrounding world.

Phenomenologists disagree on seeing the living body as given, as a condition for allowing access to the experienced world. The body and what is experienced in the body are the most important aspects of the human being in the world. We are sensual beings and thus we relate to the world. Merleau-Ponty criticized the subject and object, mind and world separations existing in Western philosophy. If the consciousness and body were separated, there would also be separation between a human and nature.

> «Merleau-Ponty cares about a person's direct contact and practical interaction with the world, the flesh, the sensual and gestural experience».[13]

The body is a conscious and living body, also described as its own body and a part of the world. A person is an embodied being, so he/she is a part of the world. Merleau-Ponty's conception of the body allows eco-philosophers to show the links between a person and his/her living world.

According to Merleau-Ponty, all people are in the same world, along with the rest of living nature. The physical distance is irrelevant here. The fact that some part of the world is not accessible to direct sight or direct experience does not mean that a person cannot experience what happens beyond direct experience. Eco-philosophy encourages a direct and open dialogue between an individual and the living world that goes beyond the limits of direct experience. Merleau-Ponty's philosophy first begins with how we perceive ourselves and how we are able to live our lives among others. Ecology starts with the relationship with another, either social or natural being.

The extension of perception that Merleau-Ponty is talking about is one of the aspects of eco-philosophy, showing the human its environment links. In the flesh and the dialogic nature, a person maintains contact with the surrounding world. Just as a flesh responds to the world, daily human experiences turn into a dialogue with the living world.

If an individual is perceived as a part of the world, the human body becomes the world's body. At the same time, as Merleau-Ponty said, intentionality can be ascribed not only to a person, but to the entire living nature. It is once again a reminder that the person and the nature are inseparable. According to M. Harney, ecological relationship becomes a mutual, communicative relationship between an organism and its environment.[14] Although we look at the world from the embodied first-person perspective, the presence of another and the world's participation in the formation of perception are integral and inevitable processes.

---

13 Merleau-Ponty M. *Akis ir dvasia*, Transl. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 9.

14 Harney M. 'Merleau-Ponty, Ecology, and Biosemiotics'. In: S.L. Cataldi, W.S. Hamrick (eds.) *M. Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*, Albany: State University of New York Press, 2007, 135.

In the analysis of the phenomenology of perception it is clear that Merleau-Ponty's body is always communicative, open and accessible. In addition, bodies are sure to link to each other and they are possible interlocutors in the dialogue. A person reflects what is going on around him/her, what is going on not only when directly experienced by the surrounding environment, but also in the wider sense: he/she reflects what is happening around the living world. World experiences, other people's experiences are settled in the person. In the same way, human actions are reflected in the surrounding environment. This is a two-way relationship, which is emphasized by ecologists.

We view everything from a certain angle. We can see without a perspective, thus vision is always embodied. The body can be seen as the zero point of orientation, the beginning of comprehension, the way how a human is in the world, the way of being. However, we can also perceive what goes beyond the limits of direct experience. There are things, according to Merleau-Ponty, which, in light of our own experience, we do not actually realize.

> «Experience can be co-ordinated with that of the previous instance and that of the following, and my perspective with that of other consciousnesses...»[15]

Perception is always within time and space, as the perception of contexts. However, the most important thing here is that there is a possibility for extensions of perception, because nothing is completely finished.

What is experienced refers to what has not been experienced. It means that we are not limited by an existing situation, our own bodily sensitivity. There are always links to other contexts. According to A. Lingis, «the speed, sluggishness, and changes of our movement were determined by visible movements»[16]. But, according to the philosopher, others transfer their experience to us just as others arouse their existing experiences through us. One cannot separate himself/herself from the living environment, as he/she is embodied and integral. According to Merleau-Ponty, we are not tied to the senses, but we are crossing them. Our experiences go beyond the limits of our body, and there is a possibility to extend our perception through other people and through the whole nature.

Eco-philosophy encourages considering environment and the others as able to feel and experience. Merleau-Ponty's philosophy of perception suits it. According to phenomenology, I know that the others see the world differently, but I also know the other perspective. In a sense, I can see from another perspective. It would be ideal if it were possible to see from all perspectives, still such a perfect vision is not possible. But based on the phenomenological concept of body sensitivity, one can see more than his/her body allows to. Such predictions open wide horizons of

15 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, op. cit., 62.

16 Lingis A. *Pavojingos emocijos*, Transl. I. Skaržinskaitė, Kaunas: Poligrafija ir informatika, 2002, 33.

perception. If we are looking at any object, we realize that the thing has not only the visible part, but also another side. It is not visible, but it exists, there's no question about that. Perception begins with the body, but the body does not limit it. A person lives in the world and he/she recognizes himself/herself in this world. According to eco-philosophy and phenomenology, we are in the world by taking part in it not as viewers, but as acting, experiencing participants who are discovering new perspectives of perceptions.

Merleau-Ponty uses the concept of double senses to show how the body is included in the world's system. The duality of experienced and experiencing body appears not only in its own but also in other bodies. Therefore, other bodies become perceived not only as physical objects, but as subjects of experience. This allows understanding why the body is not closed in itself, but is lived as intentionally directed towards another and taking into account the other.[17] In terms of a touching and touched body, there is an important distraction of attention. This is how embodied extensions of perception, related to the living world, occur. The world and the body are inseparable: if you touch one, you touch the other too. My body is the body of the world. Another body is the same – «he sees himself seeing, touches himself touching, and is visible and felt to oneself»[18]. My senses are intertwined with other bodies and senses, with the whole world – social and natural.

Merleau-Ponty encourages returning to the same direct experience that has to be present during the reflection of experience, otherwise, the experience is distorted. There is an error when not only a person himself/herself is interpreted as a physical, chemical system, but also the perception is being explained as a physical stimulation. The philosopher calls for the rejection of such scientific objectivist view to the experience of the world.

> «There is a nature, which is not that of the sciences, but that which perception presents to me...»[19]

Science, unlike phenomenology, does not take into account the variables that are not only physical in nature. Perception always depends on the context. The person is dependent on the surrounding world, and on how he/she behaves in the world. This state also applies to eco-philosophy, because by destroying nature a person also destroys himself/herself. There is always a mutual relationship.

The world is never objective. It is always dependent on the individual living body and its perspective – it is always the world that I am connected to with intentional relations. The interpretation of one's own living body is not only that of an object/instrument, which is limited, but it helps to realize that not only the boundaries of my world expand, but that other bodies can just as well be sensible and capable of extending

17 Jonkus D. *Patirtis ir refleksija*: *fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: VDU, 2009, 104.

18 Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, op. cit., 47.

19 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, op. cit., 527.

my experience, as the rest of the world does. Human perception and sensation boundaries are limitless. The body, as the opportunity to experience more, neither has nor imposes limits. On the contrary, it provides all the capabilities to understand more than the body allows. Perception is always a reference to other contexts. Our whole world is what we experience and perceive. And we can always understand more than the immediately given.

The problem of the environmental value

After discussing the importance of the human body and the relationship between the body and the world, we can see what the value of the living environment is. A person is involved in the world due to the whole his/her environment. A person can extend the limits of perception beyond the field of vision, so the living environment becomes especially valuable.

Magazines are full of the most beautiful images of nature, in which a wild, untouched ecosystem is captured. In a way, the value of nature can be specifically dependent on how well it is presented, and, according to Embree, it can be the perfect material for the phenomenological analysis of nature. As the philosopher said, «millions of people look at perfectly similar magazine pages and thereby experience and appreciate the self-same part of the environment»[20]. However, it must be noticed that such presentation of nature distorts its value, because nature becomes perceived as an object, as a thing that can be used according to the needs. The same relation exists between people. For its purpose, the environment value would be perceived as important for every individual; the ideas on environmental policy should be visible in people's daily lives and should reach everyday human relationships. Eco-philosophy would be a perfect practice of environmental knowledge.

Philosopher Toadvine raises questions about how much nature surrounding a person is valuable because of the person's given certain value and how much nature is valuable in itself. He also asks: «Is the question of "intrinsic value" a right question?»[21] Or is it only the practical/technological value?

> «The intrinsic value of nature becomes an issue within a worldview that conceives culture dialectically; the naturalization of culture and the culturization of nature are simply modalities of this dialectic».[22]

The possibility that an individual starts to value the living environment and starts to feel a sense of responsibility for nature is not as obvious as it may appear at first sight. The dialogue with the environment can occur when a person starts to realize that not all nature can be reduced to something flat, easily understandable and predictable. Nature

[20] Embree, op. cit., 44.
[21] Toadvine, op. cit., 139.
[22] Ibid., 140.

is not just an object or something completely separate from a person. The living environment includes both nature and a human.

According to Toadvine, if «we can be ethical only in relation to something we can see, feel, understand, love, or otherwise have faith in»[23], it doesn't seem strange that a person feels responsible only for his/her closest environment, only for the people who are around and does not feel interested in or responsible for what is happening beyond his/her immediate view. People do not pay attention to the fact that they depend on the world and the world is an opportunity to extend their experience.

Some individuals do not understand that the living world includes a much larger area (and distance) than it can be experienced personally and physically. Extensions of perception are possible through the environment. Nature, which can be seen in magazine photos, is a part of person's living world, so he/she is responsible for its use or attempts to preserve it. It is important to accept yourself as «a person-as-a-part-nature», but not as «a person-apart-from-nature»[24].

The author notes that the devaluation of nature is especially noticeable in modern times, when humanity, along with an individual's authority, has raised science above nature and nature itself has been separated from the living world. The modern definition of nature determines that, according to another eco-philosopher Brown, nature is understood as losing its value morally, socially, and politically, because it is defined in an objective and rational way. There is no place for questions about the inner value in the rational discourse.

According to Toadvine, «the world is already open, which means that we have always already responded to the call, we are already along the way of perception and thought»[25]. The world is open, it is necessary, and it is valuable. A man is always in the relation with the world. The environment, if it is not understood only within the framework of rational science, helps to sense more than eyes can see.

We have to admit that a huge environmental damage and devaluation started to emerge when everyone began to believe that science and technology would make the world better. Technologies have been meant to help to minimize the consequences of human desires. However, the results have been contrary to the expectations. Individuals have embroiled in the circle of life destruction and environment devaluation even more.

> «Dreams of technological Utopia have been replaced overnight by nightmares of ecological holocaust».[26]

The technological progress, without the change of human thinking, cannot change the human-nature relationship without doing damage.

---

23 Toadvine, op. cit., 141.
24 Ibid.
25 Ibid., 149.
26 Brown, op. cit., 5.

The development of science and technology leads to the rise of humanity and, at the same time, it creates the conditions for underestimation of nature. Technology intervenes between nature and human being by increasing the distance between them, thereby eliminating the value of the living environment.

Conclusions

What is eco-philosophy? It's a relationship between a human and the environment that occurs through the body which then becomes the world's body. Through the flesh and the dialogic nature a human being maintains contact with the surrounding world and because of the flesh he/she is able to respond to the world.

We are in the world by taking part in it. «That is why we say that in perception the thing is given to us 'in person', or 'in flesh'».[27] We perceive it not as viewers, but as acting, experiencing participants who perceive by discovering new perspectives. The interpretation of my own living body not only as a limited thing, helps to realize that not only the limits of my visible world expand; however, other bodies and the entire world can just as well be sensible and it can extend my experience. The rest of the world is the extension of myself, so it is necessary for me and, therefore, valuable in itself. The problem of environmental value is particularly important in modern times when everything is taken into the view as an object that can be used practically. People use nature according to their needs. The same material value applies to the people.

Eco-phenomenology does not tie an individual to his/her living environment. It only aims at bringing back the importance of a living place. No matter where an individual goes, he/she must realize that he/she is responsible for the natural world, and that by destroying it he/she destroys his/her cultural world. Social ties are created rather through direct experience than through technology. Relationships with the world of direct responsibility provide more opportunities for an individual to develop.

The perception of the world is not limited by personal experience. Others and the entire world are necessary in order to realize and perceive more. According to Merleau-Ponty, all people are in the same world, along with the rest of living nature. The physical distance is irrelevant here. The fact that some places in the world are not accessible to direct view or direct experience does not mean that a person cannot sense what is happening beyond his/her direct view. Eco-philosophy encourages a direct and open dialogue with the living world that goes beyond the limits of direct perception. So the other's/world's body, as a possibility for extensions of perception, becomes the foundation for eco-philosophy. Eco-philosophy shows the value of the environment, which is not only something that can be seen in magazines.

---

[27] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, op. cit., 373.

REFLECTIONS ON THE PERSISTENCE OF ROMANTIC SUBJECTIVITY IN AESTHETICS AND ART

Agnė Kulbytė[1]

Abstract

The aim of the article is to consider the transformations of romantic subjectivity and to discuss the possibility of its persistence. Romantic condition in general is often described as intimately tied to individuality and notions of selfhood. It determined the interpretation of the aesthetic concept of representation – as the foundation of subjective artistic reality. This concept of creativity dropped by postmodern approach was radical irony and self-consume play. On the one hand it seems as the effort to escape from narrow, schematic perception of reality, from the well-established cliché of romantic model of subjectivity. On the other hand the romantic aspirations are still visible in the field of painting – a more traditional form of visual representation, where pure romantic modes are still alive (searching of pure artistic freedom, «reality» of imagination). Such painterly forms, preserving the romantic attitude towards reality, are based on the subjective experience; it is the element, which conditions both the content and the form. Although discordant approaches to the romantic model of subjectivity allow to recognize the connection between different concepts of today painting, provoke questions about the appearance of *postromantic* shapes of creativity.

Keywords: romanticism, postmodernism, subjectivity, artistic representation, painting.

The subjective standpoint towards reality is the essential feature of the romantic philosophy and aesthetics, which significantly influenced further modern cogitation and perception of the problems of aesthetics and art. First of all, it is important to define the contours of the concept of *romantic subjectivity.* It can be briefly defined as continuation of the subject's concept, established in the German idealistic philosophy. The creative conception of romantic subjectivity emerges from Immanuel Kant's insights, i.e. the image of reality is basically predetermined by the person, who perceives it, is constructed by the perceiver and is essentially related to him/her. The so called «activity» of the knower is also proven by Immanuel G. Fichte. The subject's category is given prominence herein as the main constituent of the creative

[1] Agnė Kulbytė – Doctoral student in humanities (philosophy) at Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius), lecturer in the Department of Painting at the Vilnius Academy of Arts.

model of reality, when the creative relation is impossible or mechanical without this basis of subjectivity.

The modern abstract painting is bound with the conception of romantic subjectivity as well. The emphasis on the subject weakened and even displaced a mimetic conception of art: the work is essentially an expression of artistic powers rather than an image of nature, rules and systems of depiction. The change of painterly representation signifies that the role of the subject becomes "critical" – he can operate with abstract-formal artistic qualities. Namely the theories of today abstract painting highlight the un-vanishing subjective base as an essential element of abstract expression (from Richard Wollheim, Clement Greenberg to Andrew Bowie, Robert Rosenblum, Patricia Waugh). It is opposed against the postmodern «rationalization» of painting action, the formalization of expression that attaches importance to «objective» ways of the reality seeing. In the mentioned above theories, abstraction is called as only conditional «reduction of representation», – that's subjective base never disappears and painted images even do not lose recognizable properties of real images. This viewpoint is based on the paradoxical insight that highlighting the pure plastic means of pictorial art extends the romantic conception of idealization of the form – giving prominence to visualization and transference of an idea by images. As in the theory of pictorial art by C. Greenberg, the values of *pure painting* (such as a flatness, a colour or a line) have a strong irrevocable dimension of subjectivity and are not only elements perceptible in an empirical way.[2]

The persistence of romantic principles may be seen in various forms of contemporary abstract painting. It is possible to notice main structural peculiarities in the visual artworks since the epoch of romanticism: de-centering of the stable visual system, founding of aesthetics of the fragment, collage images and «incompleteness», searching for ultimate expressivity and various perversions, declarations of non-representation strategies. The attitude of romantic understanding of form and abstract structure is directly bound with the romantic landscape tradition (such researchers as Robert Rosenblum derive it from landscapes painted by Caspar D. Friedrich, Philipp O. Runge, Johan C.C. Dahl, Joseph M.W. Turner, John Constable – up to ones by Vincent van Gogh, Edvard Munch, Piet Mondrian, Paul Klee and works of today abstract abstractionists)[3]. In the works of abstract expressionists, the spatiality of the images and symbolism of the lines as well as the effect of the color-field seemingly conform to romantic ideas of landscapes, i. e. the ideas of freedom, limitlessness and infiniteness, energy, dynamics, mysteriousness, spontaneity. The concept of organic meditative structure of a picture has grown into «meditations» of the painting action itself – into the concept of an endless creative process (extended by Alberto Giacometti,

2 Schepen van R.K. Two Hundred Years of Aesthetic Modernism: Criticism, Abstraction and Revolution in Schiller and Greenberg. In: J. Carroll (ed.) *Aesthetics and Modernity*, Bern: Peter Lang 2012, 159–181.

3 Elger D. (ed.) *The abstraction of landscape: from northern romanticism to abstract expressionism*, Madrid: Fundación Juan March, 2007.

Henri Michaux). Here the implication of extreme painting methods and experiments, such as «serialism» or «redublication», that is typical for expression of postmodern painting as well, is disclosed.

Another specific feature of romantic subjectivity is the tendency to «go adrift» and to «move away» from reality. The romantic subject's concept seems not to be converged into any construction of the cognitive philosophy. It overpasses it while searching for the conscious, emphatic and authentic individual – new artistic modes and ways of expressing inner self. According to romantics, exaltation and deployment of imagination serve as the possibility of deeper understanding and transition to the primeval experience of reality – fusion with the Ideal (the Absolute). Concentration into the internal world of consciousness and dissociation from the external reality means the aspiration for renewal, which can be called as infinity by the romantics. According to future interpretations of Henri Bergson, such authentic experience of reality is possible only as a result of immersion into subjective «internal» perception of reality and into perception of the current of time. Romanticists praised the ability to explore the deeper alternative possibilities of understanding. It allows cutting oneself adrift from the external world and from the accidental «space of dependence».[4]

This is seen in the same visual structure and the nature of representation in the art work. As the same concept of abstraction points out, it is a depiction that moves us away from usual daily phenomena and points out conditionally perceptible ones, i. e. simulacrum acting in the reality. Romantic contents in abstract painting are identified as generalized purified fixation of a real image, when plastic transformations convey a sensual, mental, visionary form of the reality and the «internal contents» that cannot be depicted or expressed otherwise. The structure of an image of the romantic reality can be metaphorically defined as the multilayer and simultaneously perspective (hierarchic) «space», to which the foreseen distance is introduced, because the imaginary dimension and trespass of the direct reality are present. The romanticists themselves used to perceive such an image of «ideal reality» as the supersensible and super-temporal sphere; it existed as the irreversible intuition of the higher reality. According to Thomas Mitchell, the epoch of romanticism created its own conception of space and opened a completely new understanding of expressive relation with reality.[5] Romantic condition, according to him, is not only as connected with reflections of time (fixing and catching the spontaneous stream of consciousness), but also as imaging of the event, of the definite location and opening its certain semantics (for example, it is expressed by the so called «collage method» in William's Wordsworth's poetry, or in landscape painting by Constable or Turner. The fragments of space manage to register the «time intervals» and changing experiences).

4 Waugh P. *Practising Postmodernism, reading Modernism*, London: E. Arnold, 1992, 116.

5 Mitchell T.W.J. *The Language of Images*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980, 282–289.

Romanticism, as the artistic strategy, also serves as a certain expression of the creator's «lifestyle»; it proves obviousness of the romantic attitude towards reality – it cannot be «part played» or «temporarily adopted». As reality is being elevated to a certain esthetic level, so the creative subjects, ideas and problems are impossible without existential experience. Though certain romanticists used to negate the art as the over-reality myth, however, the poetic «escape» from the routine used to be perceived by them as the life event, but not only as the simple experience or a result of the specific-artistic activity. The problem of subjectivity highlights the topical issue on amalgamation of different spheres, i.e. the art and everyday life, reality and fiction in the postmodern world. Usually such a diverse image of reality is related to the ideas of romanticism, – it is customary to define the romantic image as the synthetic or eclectic one. As a matter of fact, perception of everything via the leveling «veil» without reduction of certain spheres into the other ones. Romanticists did not care about straightforward linking of different «realities» or about their mechanical separation; it is rather adding of certain shade and proving autonomy of each of them. That is to say, this interplay used to be perceived as an aspiration for a more ideal reality – establishment of its overall.[6] From today's point of view, the romantic artist's standpoint proves impossibility of separation of these spheres. Fictions and imagination fill in the abyss between the subject and reality; but is not, as if, the mystical possibility for them to amalgamate (as it was for romanticists). Generally speaking, it may be called a feature, which proves vitality of romanticism, even if the artists' certain creative works possess other stylistic features or aspirations.

It is an often case, when the contemporary postmodernists reject romanticism especially when they call it «exalted subjectivity». However, it is the ultimate version of its interpretation. According to romanticists, coherence with the higher order, which is determined not only by the subjective efforts, but is the condition of foundation of reality, is only possible. That is to say, the romantic subjectivity expresses not that much the «introvert» effort, but the movement, directed «towards externality» – searching for unity and harmony with the whole. Fictiveness is conditional here, it acts as the power, which changes reality, with the help of which the romanticists are capable to understand the commonness, the surroundings, the every day life. The romantic statements are that everything, which exists in the environment, is perceived not only as the location of accidental experience, but is meaningful intuition, which is newly discovered in the creative work. Besides, the contemporary everyday aesthetics and its predominance in the contemporary art can be grounded by this romantic attitude. Postmodernists constantly aspired to wipe the reality's values off and to externalize the subjective images with the help of simulation. The recreation power, which is related to this unlimited exaltation of the subject's imagination, turns into inevitability of the consumer-oriented culture in the post-modern

6 Kermode F. *Romantic Image*, London/New York: Routledge 2002, 3–36.

world. The creator indulges himself/herself in the play of exchange of the reality purports, in reflections of the empirical, social and routine reality, recognizable by the subject, but he/she does not react towards the possibility.[7] The creator does not strive for recognition of reality, for comprehension of the network of metaphors and images, for turning them into his/her own, i. e. subjective reality.

The contemporary exaltation of subjectivism, inherited from romanticism, is the consequence of enormous constraint of the forces, which are antagonistic towards the subject (resistance towards standardization and alienation, which are intruded upon the subject in the social field). It is customarily considered that an artist-romanticist sticks to the position of the «dissociated critic» in the society or performs the rebel's role, reminding constantly about the irreversibly lost ecumenical expectations (for example, the surrealists' attempts to restore the universal functions of art, to draw the art closer to the social problems). In such a way the romantic forms are, as if, pushed forward – in the shape of artistic images or manifestoes; however, it is an often case when manipulation with the state of «effect» and «challenge» is practiced. Meanwhile the natural romantic relation is simply «non-felt» and is perceived as experience of imagination or of aesthetic catharsis, or as discovery of subjective purports.

In his definition of the properties of romantic art works, A. Bowie derives them from the reflections of music art (perception which is essential for romanticists). He states that timelessness and non-intentionality are typical features of a romantic hermetic structure of an art work. According to him, an immediate involvement in the image, i.e. an ability of thinking in certain form (such as sounds, rhythms or colours), is typical for the romantic attitude and prevents from perception of the reality as «from the outside». The language of art is a «subjective language» and it is more rapid and straightforward than verbal referential thinking.[8] Painting also appears from such non-conceptualized understanding of the relation to the reality – often even without any reflections of it.[9] So, the «non-intentional» nature of a romantic work attests that a plastic image is more capacious because it does not reproduce any specific particulars and its purpose does not include representation or adaptation to any challenges of the reality, i. e. it is not bound in fact with imitation of the reality of any level, as a restrictive and limiting attitude. Romantic definition allows to ground that painting is a distinctive way of thinking and may construct universal meanings in an own way, – that painting, in its turn, points out incognizable ideas that cannot be expressed in words and cannot be reduced into another forms of expression.

Such a romantic intention of today's painting may be identified only from the context upon comparing with other phenomena or by watching

---

7 Löwy M., Sayre R. *Romanticism against the Tide of Modernity*, Durham/London: Duke University Press, 2001, 27.

8 Bowie A. *Music, Philosophy and Modernity*, New York: Cambridge University Press 2007, 359.

9 Bowie, op. cit., 414–415.

from the perspective of time, because it is not demonstrably declared or artificially emphasized. Usually romanticism becomes apparent in art works that cannot be described by any stylistic definitions where romantic category expresses a purely subjective sensation – manifestation of the pictorial world. Unlike postmodern art, the romantic structure of art works does not legitimate itself that seems to be an inevitable peculiarity of functioning of postmodern phenomenon. It has not clearly defined unchangeable principles and is more a «stylistic» structure always involved in endless formation process.[10] Thus, «inconspicuousness and isolation» of the contemporary romanticism are the property, which is partially predetermined by its framework and which burdens its settlement and development as well as predetermines the restrained action. Romantic images and sensations exist, they affect in sensual and visual forms, hypnotize by the art reality itself, but the suggestion of tension between the real world and the one of simulacrum as well as of the subjective images remains undisclosed. Although such attempts take place from time to time, they usually provoke «romantic» feeling, form its allusions, but do not cause any expressed effect.

The category of romanticism loses its primal point when it is artificially bound with purity of pictorial structures (the so called «melancholy» of minimalistic works) or when painterly expression turns into spontaneous action, where display of the same creative material is important. It seems that any elements forgotten and «excluded» by postmodernists may be bound with romanticism. Painting is a way of subjective expression and its perception remained unchanged up to now; no postmodern means and methods can affect it. For a definition of such an attitude, the term of *neoromanticism* would be more suitable, when romanticism is treated as a certain «form of poetical depiction», not a historical style. It is a distinctive «philosophy of form» where the romantic contents present not a declarative idea only. It is strived to use the subjective vision for the fusion of the contents and the materials of the images. The empathy of a pure form, not oriented to embodiment of literary, social or any other contents, becomes the most important. According to painter Mark Rothko, the return of romantic viewpoint in painting should be considered as an expression transcending any image, submerged in painting itself.[11] This attitude substantiates the today aesthetics of non-representative art – it strives to avoid final formulations or statements of reality, «figuring» the images of any changing, unpredictable or transient phenomena.

On summarizing, it may be stated that expression of romantic contents in aesthetics and art is upstaged by the postmodern ideas of depiction and functioning of an art work. Romantic artistic approaches are paradoxically equated with translation of sensual effects, trends of frag-

---

10 Livingston I. *Arrow of Chaos: Romanticism and Postmodernity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, 9.

11 Rothko M. The Romantics Were Prompted. In: Ch. Harrison, P. Wood (eds.) *Art in Theory: 1900–2000*, Oxford Cambridge: Blackwell Publishing Company, 2003, 572.

mentation, effect of theatricality, simulation and destruction that is provoked by the far narrow attitude of anti-subjectivism, consolidated by today technologies and commercial conditions. Only an instantaneous fixation mostly recognizable and susceptible by the creator is possible: «He is an outsider. The picture must be for him, as for anyone experiencing it later, a revelation, an unexpected and unprecedented resolution of an eternally familiar need»[12]. It allows recognizing the hidden power of romanticism.

12 Rothko, op. cit., 572.

ТЫСЯЧА ТЕХНОЛОГИЙ: ФАНТАЗИЯ О РИЗОМЕ, ЭВОЛЮЦИЯ МОДЕРНА И СМЕРТЬ СПОНТАННОСТИ

Дмитрий Бойченко[1]

Abstract

One of the very popular statements about contemporary cyberspace is that internet has a rhizomatic structure. In this article I will provide arguments against this point of view by describing contemporary state of IT as a continuation of modern approaches. Rhizome is a very popular postmodern concept of Gilles Deleuze and Félix Guattari. Authors suggest an alternative model of reality's logic. They want to replace the old and obsolete modern hierarchical solid structure with a flexible model. The new model opposes everything we call organization (bureaucracy, institutions, etc.) with new flexible and unpredictable scheme. This universal type of future includes also time and space relationships in general. It neglects definitions of «space», «past» and «future». Basically rhizome is all about relativization and decentralization of everything we know as modern. This point of view is very similar to the manifest of internet in particular and IT in general in the 1990s. Technological evangelists of that time interpreted technologies as a new teleology of human kind. They believed that technologies can and should challenge structure of everything including human body. But today as Paul Virilio argued we live in the world of consumer technologies that are far from both utopias of rhizome and technological evangelists. Contemporary IT world is overwhelmed with structural rational mechanisms. Rhizome as a concept, which can be used as indicator of death of modernity, was a temporary crisis, moment of uncertainty. Now the system can reproduce such crises and simulate the presence of rhizome itself.

Keywords: rhizome, technological obsession, information age, hypermodern, virus.

Несмотря на то что интернету уже больше двадцати лет и из утопии о глобальном социализме он давно превратился в антиутопию об информационном мусоре, на него всё ещё принято возлагать надежды по спасению человечества. Многие теоретики также любят сравнивать интернет с ризомой, постструктуралистской концепцией реальности, которая должна была прийти на смену модерну. В этой статье

[1] Дмитрий Бойченко – магистр социологии, докторант философии, преподаватель Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

я попытаюсь предложить альтернативную точку зрения. На мой взгляд, интернет-утопия, действительно, имеет прямое отношение к проекту «ризома», однако сегодня их объединяет только то, что они подверглись процессам безжалостной реализации и самоустранились. Мы как будто прошли путь от фантазий к реальности: если в «Близких контактах третьей степени» Стивена Спилберга инопланетяне были неизвестными и загадочными существами, которые похищают людей с непонятной целью, то в фильме Нила Блокампа «Район № 9» инопланетяне уже живут на земле в гетто и являются объектом политических дискуссий.

Рефлексивный погром

Ризома – это в первую очередь легендарный постмодернистский проект. Из всех известных концепций постструктурализма, модель Жиля Делёза и Феликса Гваттари в большей степени относится к этике. Среди бездны психоаналитических штудий, бесконечного цитирования трудов по биологии и крамольных заигрываний с классической философией в описании «ризомы» нет ничего, что можно было бы назвать воспроизводством чужих теорий. *Тысяча плато* – это опус магнум о новой реальности. Это ещё не мануал, но книга довольно далека и от простой диагностики: Делёз и Гваттари предлагают логику, которая полностью отличается от той, воплощением которой является модерн.

Следует отметить, что текст Делёза и Гваттари о ризоме в достаточной степени абстрактен, чтобы попытки выделить такие важные дискурсивные моменты, как «основная мысль» и «основные тезисы», неизбежно приводили к дебатам. Несмотря на это, само использование текста Делёза и Гваттари в этой статье просто необходимо – их точка зрения очень точно и ясно объясняет, чем мог бы стать интернет ещё двадцать лет назад, но, в силу нижеописанных причин, не стал. Данный текст также является лучшим анализом современных заблуждений по поводу интернета. Дело в том, что радикальный конструкционизм и партикуляризм, о которых пишут авторы, – это главная утопия 1990-х, времени, когда казалось, что технологии могут уберечь человечество от экзистенциальных кризисов, тоталитарных политических режимов и ядерных бомб.

Проще говоря, все попытки вписать интернет в рамки теории о ризоме в лучшем случае ситуативны и субъективны, в худшем – это просто трата времени. Также стоит отметить, что я, в принципе, не верю в то, что эта концепция может найти хоть какое-то применение. Семь лет назад, когда я прочитал о ризоме впервые, мне показалось, что нет ничего более радикального и релевантного. За прошедшее с того момента время я узнал много нового как о современном мире в целом, так и о механизмах интернета в частности, что заставило меня засомневаться в том, что ризома – это не сон. После того как я перечитал книгу Делёза и Гваттари *Тысяча плато*, мне стало понятно, что для информационного века «ризома» – это

криминально переоценённая концепция. Парадоксально, но насколько полезны такие понятия, как «карта» и «калька» (не так, наверное, как во французском языке, но всё же), настолько же релевантность всего теоретического каркаса имени Делёза и Гваттари подозрительна. То есть я в буквальном смысле не понимаю, чему может соответствовать ризома или для чего именно она может стать целью, однако в данном случае мы будем говорить только о современных информационных технологиях.

Основной фокус критики Делёза и Гваттари – это универсальные закономерности, которые могут быть найдены в любой из сфер западной цивилизации. Реальность центрирована, имеет структуру «дерева» с привилегированной областью «ствола» и пронумерованными частями периферии. Детали упорядочены, стратифицированы, разделены, классифицированы, выстроены. Модерн, капитализм, бюрократия; биология, анатомия, физика – всё это спроектировано, создано и существует в чёткой системе координат, которые детерминированы правилами. Здесь сложно выделить какой-либо отдельный «-изм», так как авторы недовольны сразу всем.

Реальность упорядочивается согласно «плану», называемому Делёзом и Гваттари «калькой» (стандарт, форма, печать, образец), который используется повсеместно.[2] Калька – это монтажный лист, который навязывает централизованную организацию и не предоставляет возможности как-либо изменять код той или иной структуры. При этом «калька» создаёт структуры, детерминирующие не только пространство, но и время.[3] Калька не подразумевает каких-либо трансформаций, но создаёт мир, в котором будущее возможно калькулировать. Иными словами, «калька» – это пособие по моделированию, в котором детали, органы или слова обладают характеристиками и чётким предписанием. Учитывая то, что создатели этой теории, как и любые постструктуралисты, постоянно говорят о языке, «кальку» можно рассматривать как универсальный словарь, а точнее – его последнее издание в твёрдом переплёте с пометкой *Premium edition*, которое обновляется ежемесячно.

Одна из центральных идей Делёза и Гваттари – уничтожение дуальности.[4] Капитализм является системой отбора, который подчиняется двоичному коду: никаких замен и полумер, только «да» или «нет». Подбор компонентов – это процесс сортировки на сегменты. Сообщества, группы, нации – всё это результат отбора с двумя критериями: «соответствие» и «не соответствие». В обществе – диплом или стигма, на рынке – товар или брак. Здесь нет сферы, которая оказалась бы непоражённой: система универсальна и имманентна. Капитализм в их понимании строится на конвенциях: означаемое имеет чёткое означающее, связь между ними – легитимность, а

---

2 Делёз Ж., Гваттари Ф. *Тысяча плато: капитализм и шизофрения,* Москва: Астрель 2010, 22.

3 Там же, 25.

4 Там же, 32.

санкция за несоответствие – исключение. Последняя находится на любом физическом, ментальном или габитуальном носителе: в учебнике по биологии, традиционных ценностях или примерном поведении. Всё может быть приравнено одновременно и к уголовному кодексу, и к книгам об экзотических рептилиях. Дуальность производит сегрегацию, трансцендентность, привычку выносить за скобки, отделять, эмансипировать. Ризома в этом случае – это альтернативный онтологический принцип, критика легитимности. Делёз и Гваттари предлагают альтернативную модель взаимосвязей и закономерностей – «карту»:

> «В противоположность графическому изображению, рисунку или фотографии, в противоположность калькам, ризома имеет дело с картой, которая должна быть произведена, сконструирована, всегда демонтируема, связуема, пересматриваема, модифицируема – во множественных входах и выходах со своими линиями ускользания»[5].

Карта – это не паттерн, но свободное исследование, творческое конструирование, основная цель которого состоит в пренебрежении клише модерна. «Кальку» необходимо использовать, а «карты» читать. В свою очередь чтение – это процесс производства индивидуальных смыслов (я искренне, кстати, считаю, что метафора карты и её значение – это лучшее, что есть во всей книге *Тысяча плато*). Делёз и Гваттари настаивают на том, что карта – это не начало конструкционистского произвола, но новая гибкая модель, в которой пространство и время не являются запрограммированными переменными. Дуальность «порядок/беспорядок» может быть обменена на «креативный беспорядок» (впрочем, не факт, что он не окажется «креативным разрушением»). Материал для создания новой модели в этой теории обозначен как «плато»:

> «Мы называем Плато любое множество, соединимое с другими посредством близких к поверхности подземных стеблей так, чтобы формировать и распространять ризому»[6].

Детали здесь взаимозаменяемы, модифицируемы и являются основой того, что можно было бы назвать «модульной структурой» – системой, которая может функционировать в различных конфигурациях, её скелет может обладать съёмными конечностями.

Делёз и Гваттари говорят о том, что культура устала от централизованных систем: «калька» слишком долго выступала центральным объектом всего реального, а значит, ей необходимо найти достойную замену. Так, Жан-Франсуа Лиотар, рассуждая о состоянии постмодерна, отмечает, что метанарративы дискредитируют сами себя, усложнение и дробление элементов в каждой из сфер делают универсальные подходы бесполезными:

---

[5] Делёз, Гваттари, указ. соч., 38.
[6] Там же, 39.

> «Чем пытаться выстраивать картину, которая всё равно не может быть полной, мы будем отталкиваться от характеристики, непосредственно определяющей наш предмет»[7].

Во многом постструктурализм в интерпретации Делёза и Гваттари – это поле борьбы с легитимацией, в котором авторы, преодолев клише универсального кода, выводят текст в сферу политического. С одной стороны, это взлом искусственной природы границ, разрушение, с другой – беспорядочное производство значений, приводящее к коллапсу ограниченных дискурсом модерна сфер. Единственный путь борьбы с модерном здесь – создание множеств неподчинённых какой-либо вертикальной интеграции сегментов.

Если граница между политическим и социальным нарушается, то каждый из феноменов, произведённых в рамках той или иной парадигмы, становится уникальным, а его обозначение – дискурсивным, ситуативным и вариативным. Так, «карта» – это исследование, в котором у значений нет ни пространственной, ни временн*о*й фиксации.

> «Ризома – это антигенеалогия. Это кратковременная память или анти-память. Ризома действует благодаря вариации, экспансии, завоеванию, захвату, уколу».[8]

От консервативности мы переходим к трансэстетике и транссексуальности, нарушению связей и закономерностей и трансформации различных типов идентичностей, приводящих к индивидуализации и непредсказуемости.

Форма и содержание книги о «ризоме» в максимальной степени сближены: книга заканчивается каждые две страницы, а начинается – каждые три. При этом через каждые десять страниц в тексте появляются новые объекты для интеллектуальной ненависти. Сами авторы считают книгу прототипом «ризомы»: «Мы лишь использовали слова, функционировавшие для нас как плато»[9]. Здесь может быть найден и ещё один смысл: для того чтобы описать суть проблемы, нельзя останавливаться ни на одном партикулярном феномене. Капитализм присутствует везде, как ДНК. Соответственно, цель проекта ризомы – деформировать и заместить его в каждом из топосов, переписать ДНК, а следовательно, сомнению должен быть подвергнут не какой-то конкретный институт, а весь мир.

Ролан Барт, говоря о смерти автора, пишет о похожей ситуации в литературе: произведение как когерентная культовая форма прекращает своё существование. По сути, «смерть автора» – это победа текста над субъектом и творчества над автором и, что немаловажно, коллективного письма над индивидуальным письмом. В

---

7 Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*, Москва: Алетейя 1998, 15.
8 Делёз, Гваттари, указ. соч., 38.
9 Там же, 41.

свою очередь Делёз и Гваттари отзываются о книге как о целостном произведении, определяют её как идеал кальки:

> «Будучи культурной, книга с необходимостью является калькой, калькой самой себя, калькой предыдущей книги того же автора, калькой других книг, какими бы разными они ни были, нескончаемым копированием тут и там, концептов и слов, копировкой настоящего прошлого или будущего мира»[10].

Ролан Барт пишет о требованиях сюрреализма к смыслу как основе текста, противостоящего произведению:

> «…(О)н требовал, чтобы рука записывала как можно скорее то, о чём даже не подозревает голова (автоматическое письмо), он принимал в принципе и реально практиковал групповое письмо – всем этим он внёс свой вклад в дело десакрализации образа Автора»[11].

Таким образом, концепция «смерти автора» является тем самым критическим ракурсом, который позволяет избавиться от автора и произведения, а значит, и от кальки в книжной сфере.

Что касается языка, то постструктуралисты совершенно точно предсказали его вирусное состояние в современных сетевых сообществах. Как мы увидим ниже, с потрясающей чёткостью Делёз и Гваттари также описали основные фантазии начала эпохи информационных технологий. Однако к концу нулевых выяснилось, что от ситуативности языка пользы немного, и я не говорю здесь о стагнации правописания и отсутствующих языках (в этом скорее следует винить школу). Дело в том, что, после того как книга перестала стоять в одном семантическом ряду с «законом» и «правителем», значимость языка свелась к коловращению смыслов, а его креативная функция снабжает отныне не бестселлеры, но локальные форумы. Децентрализация литературы, безусловно, состоялась. Проблема здесь заключается в том, что трансформация реальности посредством языка, фрагментация, вызванная контркультурными движениями в обществе всеобщей «никому ненужности» и «никому ни в чём не обязанности», привели к тому, что язык теперь тоже никому ничем помочь не может. Он не выполняет революционную функцию, но с его помощью пишется научная фантастика о революциях.

С технологиями ситуация сложнее: миф о технологиях будущего изначально подозрительно походил на представление постструктуралистов о «ризоме» и «конце письма». Однако то, с чем мы имеем дело в реальности, довольно сильно отличается от жизни после модерна. Скорее это напоминает обновлённый и модифицированный модерн, его технологическую мутацию.

---

10 Делёз, Гваттари, указ. соч., 42.

11 Барт Р. ‘Смерть автора’. В: *Избранные работы: Семиотика, Поэтика*, Москва: Прогресс 1989, 386.

Linux, природа и хирургия

Ричард Столлман до сих пор не пользуется кредитными карточками и искренне верит в то, что пользователи сами должны разрабатывать для себя софт. Столлман старается радикально дистанцировать себя от современного технологического мира. Он не использует мобильные телефоны, считая их устройствами, созданными для слежения, ненавидит слова «патент» и «контент» и говорит о необходимости отдать под суд всех представителей и создателей ВТО как лиц, виновных в массовых убийствах. Именно он создал операционную систему *GNU* + *Linux* – проект, у которого нет ни пользователей, ни разработчиков, или, точнее, не существует такого разделения. Концепция развития технологий Столлмана больше всего похожа на тот подход к социальным отношениям, который мы можем найти у Марселя Мосса: центром должен стать систематический обмен дарами. Столлман называет четыре принципа «свободного» программного обеспечения: «Это свобода выполнять программу в любых целях, свобода изучать её код, свобода делать копии и передавать их другим и свобода распространять изменённые копии»[12]. Софт для него приравнивается к свободе слова, свободе самовыражения.

В то время когда персональные компьютеры разрабатывались в гаражах, а *Hewlett-Packard* продавала калькуляторы, считая их венцом технологической мысли, будущее ИТ выглядело примерно так, как его представлял Столлман. В компьютере *Apple II* была предусмотрена крышка для того, чтобы каждый пользователь мог открыть её и поменять внутренности. В конструкции компьютера *Mac* такая крышка уже не предусмотрена, а сегодня, чтобы получить полноценный доступ ко многим устройствам, их надо взламывать.

В девяностые, когда окончательно прояснилось, что XXI век – это век технологий, стало модно писать академические тексты о том, что интернет – это самое важное изобретение конца XX века. Так, в 1999 году вышел сборник статей под редакцией Барри Хэга и Брайана Лоадера *Цифровая демократия: Дискурсы и принятие решений в цифровой век*, в котором довольно чётко и ясно описаны те ожидания, которые возлагались на интернет перед появлением социальных сетей. По мнению авторов этой книги, интернет – это технология, способная радикально изменить западный мир. Перспективы здесь две – утопическая и дистопическая. В центре утопии – создание открытых комьюнити и эволюция кооперации; в центре дистопии – рыночный тоталитаризм, который включает в себя надзор, экономизацию, бюрократизацию и корпоративизацию.[13]

---

12 Интервью с Ричардом Столлманом; см.: http://www.kommersant.ru/doc/1849318/print.

13 Hague B., Loader B. Digital democracy: an introduction. In: B. Hague, B. Loader (eds) *Digital Democracy: Discourse and Decision Making in the*

В 1990-е новые технологии являлись перспективной технологией, к которой только присматривался капитализм. Инновации в этой сфере были объектом поклонения технологических хиппи, которые искренне верили, что уже через десять лет в новостях объявят, что микросхемы в качестве замены органов стали вполне легальными. Так, Столлман верил в то, что он выступает прототипом человека будущего; в итоге технологии начали продаваться лучше, чем мышеподобные люди, а он превратился в образцово-показательного маргинала, который даёт занимательные интервью и, видимо, немало веселит представителей силиконовой долины. Очевидно, всё дело в том, что те максимы о распространении программного обеспечения, которые Столлман регулярно озвучивает, являются антирыночными. Благодаря этому всё, что у него есть для современных разработчиков аппаратного и программного обеспечения, это святая ненависть.

Суть здесь в том, что именно программирование в частности и информационные технологии в целом изначально располагали к тому, чтобы идеи Делёза и Гваттари стали чем-то большим, чем просто текстами. Такие люди, как Столлман, хотели воплотить принципы ризомы в современной жизни. Те модели распространения и производства продуктов, которые были предложены многими идеологами технологий, в том числе и главным инженером *Apple* Стивом Возняком, появились в то же самое время, когда Лиотар вместо программной статьи для правительства создал манифест постмодернизма. Более того, в 1970-е представители субкультур и программисты были озадачены тем же, чем и философы, – трансформациями, поисками альтернативных моделей осмысления и изменения мира. Основным инструментом для них являлись технологии, а масштабом – планета Земля. В 1990-е технологическая обсессия получила своё второе рождение: после первой волны популяризации интернета стало понятно, что всё то, о чем говорили в семидесятых, становится реальностью.

При этом пафос технологической эпохи, само собой, не ограничивается изобретением компьютера. Технологическая обсессия – это процесс сверхдетерминации в том виде, в каком его описывает Луи Альтюссер, то есть безумное количество событий, которые указывают нам на то, что в мире происходят изменения.[14] Каждое из этих событий в отдельности – ничтожно, но вместе они производят эффект лавины камней. Говорить о наступлении технологической эры крайне сложно, когда на компьютеры можно посмотреть на выставках, о них сложно молчать, а сенсоры и микросхемы перемещаются внутрь бытовых предметов. Помимо этого, первая мечта о глобальной сети интернет, безумное количество *Sci-Fi*, бум татуировок и пирсинга (как доказательство модульности тела), изобретение дисторшна, экономический успех электронной музыки в частности (Gary Numan, Kraftwerk) и индустриальная революция в

Information Age, London: Routledge 1999.

14 Альтюссер Л. *За Маркса*, Москва: Праксис 2006, 144.

музыке в целом (Throbbing Gristle) – всё это произвело критическую массу контркультур, половина из которых заслужила приставку «кибер-». Сложно представить, например, количество технологических инсталляций, которые произведены в рамках парадигмы «современное искусство». Популярность технологического фетиша оказалась безусловной, а количество теорий о неотвратимо наступающем будущем в буквальном смысле зашкаливало. Единственное, что представляет здесь методологическую сложность, – понять, кому, помимо политиков, в это время по-настоящему нравились модерн, нации и порядок.

Многие фанатики верили не просто в креативную мощь общества будущего, отношения в котором не помножены на деньги и предметы роскоши, но в пришествие новой глобальной религии. Фактически, многие технологические фанатики – личности отчаянно-религиозные (при этом не ясно, первая или вторая часть прилагательного здесь важнее). Так, Марк Дерн пишет о техно-йиппи – технологических фанатиках, людях, которые молились на искусственный разум, считая кибернетику в частности и технологии в целом творением божества, богом из машины.[15] Последовательность высказываний в символическом универсуме этих людей такова, что современное и единственное правильное божество – это изобретение человека. Если присмотреться, то здесь можно разглядеть изменённую до неузнаваемости теорию креационизма: развитие технологий – единственный разумный исход человеческой расы. Техно-йиппи, соответственно, обитали совершенно в других координатах: по их мнению, Бог создал человека не просто так, а для того, чтобы последний произвёл машину. Таким образом, бытие человека имеет совершенно чёткую телеологию – воссоединиться с Богом, изначальным конструктором.

Таким образом, с точки зрения технофанатиков, наночипы не входят в противоречие с природой, но являются её уникальным дополнением. Ландшафт будущего – не мир тоталитаризма корпораций, но реальность, где человек, природа и технология представляются неразличимым целым. Функция человека здесь – развитие технологий и последующее объединение с ними всех сфер деятельности, включая самого человека. По идее технократов 1990-х, человек в состоянии производить не просто нечто органическое, так или иначе приводящее к круговой репродукции, но экспериментировать с собственным геномом. Исходя из этих теорий, высшая стадия развития технологий связана с расшифровкой всех тех кодов, которые представлены в биологии, и их творческим объединением с программированием и инженерий.[16]

Ирония в том, что такой критический ракурс подозрительно напоминает рассуждения Делёза и Гваттари о теле. Авторы утверждают, что в самом по себе человеческом теле нет ничего особенного,

---

15 Дерн М. *Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков*, Москва: Ультра. Культура, АСТ, У-Фактория 2008, 88.

16 Дерн, указ. соч., 100.

вся проблема в подходе к нему: оно поделено на органы, предназначение которых известно, а болезни изучены.[17] Здесь авторы критикуют современную реальность не за то, что она реифицирована или её смыслы излишне редуцированы, но за то, что повсеместные реификация и редукция приводят к тому, что знание об этой реальности оказывается в эпистемологическом тупике. Проблема, ещё раз, не в том, что тело состоит из органов, а в самой медицинской справке, больничной карточке. Именно теория в этом смысле не даёт человеку развиваться полноценно: за всё отвечает экспертное знание – безумное количество отчуждённых инстанций, каждая из которых знает об организме больше, чем пациент. Человек становится устройством, любое персональное вмешательство в функционирование которого приравнивается к варварству и жёстко пресекается. Как и в случае с любым смартфоном, тело, подвергнутое самолечению, не подлежит гарантийному обслуживанию.

Если биология приравнивается к теории архитектуры (а она приравнивается), то, по неумолимой логике самих же Делёза и Гваттари, единственным будущим может быть только открытое хирургическое вмешательство – модификация человеческого организма, физическая кастомизация тела. Таким образом, метафора ризомы-текста становится ризомой-реальностью. Технологию нельзя отключить, когда роль топлива выполняет кровь. Человек должен присвоить технологию не финансово, но биологически. Имплантат – это не товар, но орган. Должна исчезнуть грань между аппаратным обеспечением и плотью, точно так же, как она отсутствует в сознании новых йиппи. Технология здесь – это единственное правильное будущее природы, её развитие.[18]

Однако, как я покажу ниже, мечты о ризоме и технической религии реализовались внутри той системы, для разрушения которой они были предназначены. Так, Мария Пини пишет о танце рейв как о практике технологической обсессии.[19] По её мнению, именно с помощью этого танца женщина может восполнить то, что ей недоступно в повседневной жизни. Однако в описании Пинни есть факты, на которых автор почему-то не акцентирует внимания: несмотря на всю ярость протеста, люди, которые любят танцевать рейв, больше не делают этого ни у себя во дворе, ни на школьных площадках, но лишь в отгороженных от внешнего мира решётками зонах с охраной, под презрительными взглядами прохожих.

Как часто случается с любым изобретением (произведением, композицией), которое после долгих лет существования в условном андеграунде по каким-либо прямым или косвенным причинам ста-

---

17 Делёз, Гваттари, указ. соч., 264.

18 Я не согласен ни с мнением Делёза и Гваттари, ни с технологическими фанатиками и не сожалею, что ничего из (пред)сказанного ими не произошло. В данном эссе я сравниваю идеологии технологического века, чтобы показать, как изменились технологии и их восприятие за последние тридцать лет.

19 Pini M. ‘Cyborgs, Nomads and the Raving Feminine’. In: H. Thomas (eds.) *Dance in the City*, New York: St. Martin’s Press 1997, 115.

новится релевантным в планетарном масштабе, утопии ризомы и природной технократии превратились в тренды. «Ризому» в итоге переименовали в «сеть», а из технологий сделали новый неподражаемый модерн.

Необходимые аксессуары

Поль Вирилио довольно скептически относится к термину 'постмодерн', предпочитая ему «гипермодерн», и просит причислять его не к постструктуралистам, а к католикам. При этом у гипермодерна больше общего с концепцией рефлексивного модерна Энтони Гидденса, чем с большинством теорий постмодерна и постмодернизма: и Гидденс и Вирилио говорят о продолжении развития логики модерна. Если бы Гидденс уделял больше внимания технологиям и писал на языке метафор и преувеличений, то у него вполне могла бы получиться концепция гипермодерна. Наиболее очевидное отличие состоит в оценке происходящего: Гидденс верит в рефлексивность, Вирилио искренне ненавидит всё, что связано с современным миром (неудивительно, что названия значительной части его книг похожи на серию фантастических романов о конце света).

По мнению Вирилио, мало того что мы не исчерпали все ресурсы модерна, мы находимся на одной из самых значимых стадий конфронтации этой эпохи (антагонизм по Вирилио – это главный исторический двигатель). Вполне возможно, что это происходит потому, что Вирилио – своего рода технологический детерминист, теории которого, по его собственным словам, выступают реакцией на повсеместный технологический фундаментализм современного модерна. Для Вирилио, век технологического фундаментализма в территориальном смысле – это время войны за город, где власть, технологии и геометрия делают пространство прозрачным и контролируемым.[20]

Один из основных тезисов Вирилио в отношении технологий сводится к тому, что мы живём в эпоху рассвета технологий, в том смысле, что только и делаем, что регулярно потребляем технологические товары. Киберфеминизм (так Вирилио называет феминизм, развивающийся в рамках цифровой демократии) в этом случае – это не заслуга биоинженерии, а триумф маркетинга. В этом смысле любой гаджет является результатом подмены: нечто, что преподносится как *life companion*, оказывается часами, способными будить по утрам голосом гувернантки. В результате мы встречаем не индивида технологической эры, но технологизированного субъекта: вместо того чтобы присваивать, улучшать и адаптировать технологии, человек оказывается зависимым от мира гаджетов, который функционирует как неизвестные формы жизни.[21] Человек

---

[20] Armitaje J. Interview with Virilio, *Theory, Culture & Society*, 16 (1999), 25–55.

[21] Ibid., 51.

не подчиняет себе цифровую реальность, он учится жить в мире, где технологии слишком сложны для того, чтобы принцип их работы был понятен, и слишком банальны для того, чтобы от них отказываться. При этом потребительский мир информационных технологий с каждым финансовым кварталом становится больше и детальнее. Сначала звонки, СМС, передача фотографий, потом потоковое видео, геолокационные сервисы… В 2011 году при помощи мобильных телефонов стало возможно производить и оплачивать товары и услуги. Потребитель никак не участвует в развитии тех или иных разработок (не называть же *feedback* участием). Плюс к этому политика ИТ-индустрии сегодня во многом сводится к стандартам, которые в юридической сфере известны как патенты: обоючечные корпорации США окружены юристами точно так же, как китайская фабрика-город *Foxconn* охраной. По сути, человечество не живёт в технологическом мире. Последний существует параллельно, а весь пафос антропологии съёживается до понятия «пользователь». Идентичность «пользователь» – это своеобразный аксессуар, который можно купить в магазине.

На мой взгляд, основная проблема здесь в том, что технологический мир действительно стал гибким, но в рамках прежней логики. Дело в том, что гибкость – это то, чем занимаются логисты и менеджеры, которые в свою очередь делают всё, чтобы система не развивалась спорадично и хаотично. Более того, ИТ не препятствуют, но способствуют тому, чтобы модерн не превратился в ризому – технологии оптимизируют, контролируют и помогают в эволюции модерна.

Как и предсказывал Дэниел Белл, мы живём в эпоху постфордизма, когда значительная часть экономики состоит из сервисов. Как и предполагал Лиотар, сегодня ИТ крайне востребованы и используются для производства знания, которое после конца метанарративов становится критически важным для функционирования сетевого общества. Таким образом, мы не можем называть его ни ризоматичным, ни модульным. Ризоматичность – это идея, появившаяся благодаря тому, что структура модерна проржавела, а ИТ – сила, которая помогает привести в порядок то, что не смогли сделать ни телевизор, ни президенты. Так, Дэвид Лион пишет о новом цифровом надзоре, основанном на бесконечном сканировании информации. Таким образом, вопреки идеям Столлмана, ИТ выступают своеобразной гарантией того, что модерн не прекратит своё существование.

«Ризома» (технологическая или иная) – это триумф свободного программирования реальности. Ни одно из этих слов, на самом деле, не в состоянии описать то, что происходит сегодня как с околокомпьютерными сообществами, так и с обществом в целом. По сути, ни ризома, ни плато не могут иметь ничего общего ни с внутренней системой корпоративной структуры, ни с её внешним проявлением, поскольку ризоме в равной мере чужды и бюрократия, и рынок. Не удивительно, что и всё то, что может быть произведено

в этой структуре, также не отвечает принципам ризомы. Именно поэтому все референции, которые делает, например, Мануэль Кастельс по отношению к концепции «ризомы» Делёза и Гваттари, не следует воспринимать буквально.[22] Делёз и Гваттари являются философами, для которых любая иерархичность выступает наследием модерна, и его следует рассматривать исключительно негативно. В свою очередь Кастельс описывает современное состояние информационного общества, обладающего своей собственной иерархией. По сути, информационное общество – это запрограммированная ризома или мимикрирующая двоичная система.

При этом для превращения ризомы в сеть существуют объективные причины. Как пишет Зигмунт Бауман, практически каждое западное национальное государство переживало кризис идентичности, поскольку глобальные потоки нивелировали значимость локальных производителей и дистрибьюторов.[23] Именно в этот момент началась стихийная мобилизация обществ, которые открыли для себя глобальные бренды и дешёвые билеты на самолёт. Именно это явилось причиной того, что централизованная модель разработки превратилась в доминирующую: ни одна независимая компания не может обслуживать такое количество людей одновременно. Если бы у истоков информационной эпохи стояли инди-разработчики, которые сторонятся больших альянсов и масштабных проектов, сегодня мы жили бы во фрагментированном и хаотичном мире. В каком-то смысле именно в этом вопросе спрос определил предложение: коммуникация в глобальном виртуальном пространстве, о которой мечтали все, от хиппи до президентов, – довольно дорогой универсальный проект. Парадигма общества глобальной солидарности стоит такое количество денег, что она просто не может не быть основана на принципах, базовых для общества потребления.

Любой из производителей считает своим долгом сообщить, что его цель – создание экосистемы, то есть бесшовного соединения облачных сервисов, программного и аппаратного обеспечения. Сеть в данном случае – это объединение пользователей, разработчиков и корпоративных сотрудников, которые организованы вокруг технологий (определение Кастельса). Для разработчиков существуют инструменты и магазины приложений, для пользователей – многочисленные сервисы, для сотрудников – корпоративные сети, которые создают виртуальные окружения рабочих мест. При этом любой поход против правил рассматривается как ошибка. Сеть сегодня – это огромная горизонтальная структура, координация которой может быть описана в терминах теоретиков позднего модерна. И главное здесь – прогнозирование, подсчёт времени, видение будущего, которое способствует внедрению механизмов

---

[22] Кастельс М. *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*, Москва: ГУ ВШЭ 2000, 123.

[23] Бауман З. *Глобализация. Последствия для человека и общества*, Москва: Весь Мир 2004, 99.

«динамического изменения». Многие ошибочно называют динамику проявлением спонтанности или случайности, на деле – это цепь событий, в которой не может быть ни того, ни другого.

Технологии сегодня – это контролируемое развитие, повсеместная победа централизованной разработки. Даже внешние и, казалось бы, совершенно не относящиеся к делу PR-акции, которые принято называть вирусной рекламой, являются прямым доказательством того, что спонтанность – это не самый популярный жанр на сегодняшний день. Современная вирусная реклама отрицает саму суть спорадичности – она только выглядит как спонтанность, но на деле является программой, которая не располагает ни к творчеству, ни к эксперименту. Это запрограммированная, сконструированная реальность, многомиллионный проект, притворяющийся *indie*-идолом. В нормальной ситуации вирус убивает, в нашей – создаёт миллиардеров.

Дело не в том, что общество имеет право знать о секретах ИТ-корпораций (в конце концов, есть много других секретов, о которых многие знать даже не хотят), но в том, для чего предназначены эти устройства и чего хотят потребители. Любая разработка, в рекламной кампании которой слово «интеграция» является ключевым, – это запланированный шаг к идеальному ИТ-миру. Каждый смартфон – это локальный проводник ценностей, централизация которых составляет то, что сегодня называется *Twitter*-поколением.

Технологии полностью повторили восхождение любого другого изобретения: появились заинтересованные инвесторы, технологии получили национальность и обзавелись официальной культурой. Когда стало ясно, что технологии нужны всем, а компьютер – это такой же повседневный предмет, как и автомобиль, но в сотни раз сложнее и тысячу раз перспективнее, пришло понимание того, что произошло замещение: вместо поклонников постструктурализма в этой истории главные роли стали играть поклонники постфордизма. Дизайн и производство разделили между собой США и Китай, а основной аудиторией назначено человечество.

При этом открытые разработки всё ещё с нами, однако их роль в значительной степени изменилась. Так, для большинства разработчиков (включая независимых) основной заработок приносит снабжение экосистем *Google*, *Apple* и *Microsoft* инновационными и релевантными приложениями. Всё, что сегодня не входит в эту тройку, либо умирает, либо отчаянно мимикрирует. Так, компания *Oracle*, отлично понимая бесперспективность стихийной ризоматичной разработки, последние несколько лет превращает *Ubuntu Linux* в операционную систему для массового потребителя. Разработка бесплатного дистрибутива *Mandriva* завершилась в 2011 году из-за недостатка средств, а все остальные разработки в этой сфере не имеют какой-либо культурной значимости. Таким образом, многие идеологи свободного программного обеспечения хотели изменить мир, но в итоге испытывают трудности с адаптацией на рынке.

Коммерциализация *Linux* являет собой наиболее наглядный пример того, что произошло с идеями технологических евангелистов ИТ. В 1991 году Линус Бенедикт Торвальдс написал о том, что разрабатывает бесплатную операционную систему (ОС). В основе идеологии этой ОС заложена идея коллективной разработки: программисты со всего мира расширяют и модифицируют эту систему, не подчиняясь каким-либо рыночным закономерностям или корпоративным правилам, – в теории, у каждого сообщества мог бы быть свой *Linux*. Сегодня *Linux* действительно используется именно так: существуют независимые ОС, которые используются довольно ограниченными комьюнити разработчиков. Однако *Linux* также стал основой для новой рыночной войны: перед компаниями, которые хотят выйти на рынок операционных систем, не стоит вопрос, как с нуля разработать свою ОС, вместо этого они берут *Linux*, модифицируют его и продают. Так, все операционные системы компании *Google* основаны на *Linux*, при этом по крайней мере одна из этих систем ежегодно приносит миллиарды долларов. В итоге, *Linux* явился основой для большого количества альтернативных операционных систем, которые играют по общим рыночным правилам, – *Microsoft*, *Apple* и *Google*.

Можно сказать, что авторы ризомы и технологические фанатики конца прошлого века были излишне доверчивы к духу времени. В определённый момент, действительно, могло показаться, что система модерна дала сбой, а технологии являются началом нового этапа развития западной цивилизации. Однако здесь мы можем скорее говорить о запрограммированном сбое или ненастоящей катастрофе. Так, например, Жан Бодрийяр, говорит о том, что проблема системы является её структурной частью. Ни поломки, ни катастрофы не имеют значения, так как система всегда рассчитывает на их появление или же сама их создаёт. Само собой, гипотетически, существуют проблемы, возникновение которых никто не предполагал, однако они скорее подтверждают теорию о том, что случайности и бедствия являются частью системы.

Speak to me of universal laws

Жан Бодрийяр в меньшей степени является лингвистом, в большей степени – реинкарнацией Маркса и поклонником Мосса. Главное достижение его ранних работ состоит в том, что от Соссюра он взял только зажим «означающее/означаемое», но вовремя забыл о нём где-то между фразами «конец реальности» и «конец политической экономии». Таким образом, Бодрийяр скорее заимствует лингвистический принцип, но не саму лингвистику, что позволяет ему не путать эволюцию и трансгрессию. Позже он, правда, отказывается и от лингвистики и от марксизма, провозглашая конец релевантности этих наук.

Практически во всех своих книгах Бодрийяр говорит об универсальных системных закономерностях. В отличие от Делёза и Гват-

тари, Бодрийяр не описывает модерн как систему повреждённую или неактуальную и в минимальной степени стремится к созданию этических установок. По его мнению, поклонение структурному коду привело к тому, что система поглотила все амбивалентные элементы и поэтому обречена работать вхолостую (то есть де-факто любая попытка создания ризомы уже является симуляцией).

Бодрийяр, далее, говорит о том, что реальность не в упадке, наоборот – она на пике своего развития, она превратилась в гиперреальность. Система не просто функционирует или развивается, но она усложняется и расширяется до немыслимых размеров. Перепроизводство приводит к внутреннему расколу, разрыву всех мыслимых конвенций, потере золотого стандарта, эпохе всеобщей безответственности – всё это свидетельствует о смерти эквивалентности в любом её виде.[24] При этом конец универсальных механизмов отнюдь не ведёт к коллапсу самой системы, но лишь к коллапсу её логики. Процесс развития системы не прекращается, он просто становится неконтролируемым. Для интерпретации этой ситуации Бодрийяр использует метафору «вируса», однако спорадическое заражение, по его мнению, связано не с беспорядочными действиями, но с обсессией рациональных процессов.[25] По Бодрийяру, мы не забыли о рациональности, но более не можем её контролировать. То есть речь здесь идёт не о ризоме, но о странной, мутировавшей модели модерна. Бодрийяр говорит не о хаосе и беспорядке, а об аномальном функционировании дискурсов, одержимости системными механизмами. Так, напр., когда он начинает рассказывать о городе, в его дискурсе появляются метафоры абсолютного контроля, а когда речь заходит о субъекте, он указывает на радикальную фрагментацию общества.[26] Здесь важно понять, что если в среде знаков нет больше ни любви, ни ненависти и всё напоминает огромную трансэстетическую метафору сюрреализма, то изнутри эта бушующая масса состоит из процессов деления и умножения. Так микромир победил макромир. Таким образом, с одной стороны, нет человека, который сделал для внедрения теории хаоса в гуманитарные науки больше, чем Бодрийяр, с другой – нет человека, который лучше описал бы *big picture* математической обсессии.

Одержимый информационными технологиями западный мир являет собой один из лучших экземпляров подобной обсессии. В этой сфере существует безумное количество закономерностей, следствий, прозрений и революций различного масштаба. Однако, учитывая количество прецедентов и закономерностей (а также статей и мнений по их мотивам), которые довольно сложно сопоставить, сравнить или даже проинтерпретировать, также сложно понять, о каком типе (или виде?) порядка (порядка ли?) идёт речь. Где здесь, напр., должна начинаться кривая нормального распре-

---

24 Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*, Москва: КДУ 2009, 34.
25 Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*, Москва: Добросвет 2000, 11.
26 Бодрийяр, *Символический обмен и смерть*, указ. соч., 52.

деления, как создать «нормальное распределение», если и прилагательное и существительное в этом словосочетании явно претендуют на универсальный статус?

В конце концов, создание огромной индустрии практически с нуля менее чем за тридцать лет свидетельствует о том, что системные механизмы всё ещё актуальны. «Карта», конечно, существует, но её местоположение крайне сложно локализировать, а если её всё-таки удалось локализировать, то стоит признать либо её уникальность, либо маргинальность. Когда для придания феномену значимости необходимо получать гранты на исследования и ездить по миру с презентацией книги, значит, мы автоматически оказываемся включены в создание этой значимости, которая довольно сложно масштабируется (даже если она станет сенсацией). С коммерческой индустрией ничего доказывать не надо – за неё говорят биржа и рынок, и на них не надо специально обращать чьё-то внимание. И если о бирже сложно говорить как о чём-то в действительности релевантном, то рынок функционирует по законам единственной настоящей статистики – статистики продаж, которая сама по себе крайне не постоянна, как и вирус самой системы. Проще говоря, об инди-разработчиках и инди-комьюнити много и красиво пишут в инди-изданиях, но говорить о том, что это они определяют эпоху, довольно затруднительно.

Таким образом, современный модерн основан на маниакальной микрофизике, в которой запрограммировано всё, включая вирусы. Вирус – это либо программа, способная уничтожить компьютер (а значит, она пропитана рациональностью), либо рекламная кампания (которая не может быть нерациональной по определению). На мой взгляд, именно возможность притворяться случайностью и является наиболее ясным показателем здоровья той или иной системы. Возможность притворяться ризомой делает интернет романтическим источником вдохновения. Так способность симулировать катастрофы при помощи медиа осталась с нами навсегда: летальность или фатальность системы – это её неотъемлемая часть.

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Проект социальной философии Владимира Фурса: идеи, контекст, перспективы

Круглый стол состоялся ***12 октября 2013 года*** в рамках ***Третьего Конгресса исследователей Беларуси в Каунасе*** (Республика Литва). Специально для круглого стола модераторы попросили подготовить небольшие выступления коллег и учеников Владимира Фурса (1963–2009). В качестве специальных докладчиков, призванных инициировать дискуссию, выступили Павел Барковский, Андрей Тетёркин, Дмитрий Иванов, Андрей Ролёнок, Галина Русецкая, Дмитрий Гамезо.

Модераторы: Андрей Лаврухин (философ, кандидат философских наук, Европейский гуманитарный университет (ЕГУ)), Андрей Ролёнок (философ, преподаватель ЕГУ).

Участники: Павел Барковский (философ, кандидат философских наук, Белгосуниверсит), Дмитрий Иванов (доктор социологических наук, профессор Санкт-Петербургского университета (СПбГУ)), Юрий Асочаков (социолог, кандидат философских наук, доцент СПбГУ), Андрей Тетёркин (философ, преподаватель ЕГУ), Галина Русецкая (социолог, магистр философии), Дмитрий Гамезо (философ, магистрант ЕГУ), Оксана Шелест (социолог, кандидат социологических наук, эксперт Агентства гуманитарных технологий), Ольга Бреская (кандидат социологических наук, руководитель Сектора научных исследований ЕГУ), Феликс Аккерман (Ph. D., доцент DAAD по прикладной культурологи, ЕГУ) и др.

Вступительное слово

Андрей Лаврухин. Сегодняшний круглый стол посвящён философу Владимиру Фурсу. В лице Владимира Фурса мы потеряли выдающуюся личность. О его достоинствах и заслугах мы уже немало говорили (на разных площадках, в разных ситуациях) и будем ещё говорить, но сегодня разговор будет связан с обращением к наследию, к тем идеям и направлениям мысли, которые Владимир Фурс развивал и которые были тесно, экзистенциально, с ним связаны. С уходом Владимира – и это симптоматично для гуманитарной и социальной мысли, имеющей перформативный, экзистенциальный, личностный характер, – все эти идеи и направления постепенно начали исчезать из поля зрения в самых разных смыслах этого выражения. Каждый из его последователей-учеников начинал заниматься какими-то своими темами, и все те интенции, которые прежде консолидировали вокруг себя людей, «задетых» этой проблематикой, этим типом мышления, постепенно начали рассеиваться. И вот это самое, пожалуй, прискорбное из того, что происходит в

Беларуси: у нас немало интересных людей и даже выдающихся личностей, но нам недостаёт постоянных и регулярных усилий в одном и том же направлении, дабы сформировать то, что можно было бы назвать «школой».

Этот круглый стол можно рассматривать как одну из попыток остановить это неизбежное движение к забвению. Летом этого года в ходе обсуждения с коллегами мы также пришли к выводу, что нужно сделать что-то более значительное и регулярное, а именно – проводить регулярные «Фурсовские чтения». Прежде всего, это означает сделать тему социальных исследований специальной, причём в том ракурсе и контексте, в которых этой темой занимался Владимир Фурс. Но не только: речь идёт также о новых поворотах, аспектах, которые были спровоцированы Владимиром. Мы решили приурочить *Чтения* ко дню рождения Владимира Фурса – 20 июня.

А сейчас я хотел бы попросить коллег, некогда принимавших активное участие в семинарах и иных мероприятиях, организованных Владимиром Фурсом, поделиться своими соображениями о его интеллектуальном наследии.

Павел Барковский. Спасибо за право выступить первым. Не могу сказать, что работал в одной исследовательской парадигме с Владимиром Николаевичем. Но нас долгие годы связывали достаточно тесные отношения: он был моим научным руководителем в Белгосуниверситете, а затем – вдохновителем некоторых важных философских инициатив. Оглядываясь на то, что проделал за это время Фурс (по крайней мере за последний пятнадцатилетний период, когда он серьёзно начал заниматься социальными исследованиями), я попробовал бы для начала охарактеризовать его проект в целом.

По большому счёту, Фурс попытался локализовать применительно к нашей ситуации такое непростое явление, как социальная критическая теория, приложил немало усилий для того, чтобы вообще ввести это обозначение в наш локальный контекст. До него понятие критической теории, и тем более социальной критической теории, практически не рассматривалось в отечественной литературе. Впоследствии же (в большей степени опираясь на хабермасианский вариант социальной критической теории и одновременно на её постмарксистские импликации у Корнелиуса Касториадиса и некоторых других авторов) он попытался выработать на данной основе собственную оригинальную исследовательскую программу.

Не секрет (и за это его иногда критиковали собственные коллеги), что Владимир Фурс, по сути дела, выступал как раз проводником западной исследовательской методологии в национальном контексте. И он считал, что, по большому счёту, одной из бед актуальной социальной теории здесь (имеются в виду и Беларусь, и Россия) является проблема «самодеятельности»: поиска такой самобытной и автохтонной, идущей по собственному пути развития теории, которая напрочь игнорировала бы западные образцы и стремилась утвердить нечто своё – оригинальное, ис-

конное и аутентично славянское. Как раз такие версии теории он всячески критиковал, особенно иронично и саркастично пройдясь по актуальным социально-философским исследованиям в России в своей вышедшей посмертно статье *Нищета социальной философии*, вызвавшей ожесточенную полемику в академических кругах. Сам же он в большей степени отстаивал такую версию социальной философии, которую понимал как своеобразный микст: синтез неспекулятивной социальной философии и методологической рефлексивной составляющей «думающей социологии». Под спекулятивностью или, в некоторых контекстах, метафизичностью социальной философии он понимал определённую «теоретическую заумь», которую можно встретить и в классической для нашего региона промарксистской и постистматовской социальной философии, и в наукообразных и весьма отвлечённых теоретических исследованиях. По его мнению, именно в контексте подобного синтеза может и должна развиваться социальная теория. Поэтому он сам приложил немало усилий для того, чтобы многие понятия, концептуальные схемы, которые были хорошо теоретически проработаны на Западе, по возможности апробировались на местном материале. Иными словами, у него есть масса интересных статей, где он пытается применять эту методологию для постановки и решения проблем именно здесь. Соответственно, подобного рода попытки приложения теории важны как для апробации методов, так и для того, чтобы социальное знание не превращалось в голую спекуляцию и отвлечённое теоретизирование.

Попробую сейчас особо акцентировать или по-новому сфокусировать некоторые моменты творчества Фурса, которые могут быть значимы для современной социальной теории. Например, могу сослаться на одну из его работ, вышедшую ещё в 2000 году, которая называлась *Глобализация жизненного мира в свете социальной теории*[1]. Перечитывая эту работу сейчас, я нахожу для себя *три* важных момента для возможного обсуждения, которые, на мой взгляд, остаются актуальными и ныне, несмотря на то что заявленная тема была озвучена ещё 13 лет назад.

В общем, введя контекст глобализации в качестве панорамной оптики для оценки актуальных социальных явлений, Фурс в этой статье рассматривает ряд особенностей трансформации, которые происходят в социальном поле, приходя в конце к нескольким выводам. Они, на мой взгляд, очень показательны и сегодня.

Первый касается того, что теперь образование социальных общностей, или сообществ, должно рассматриваться сквозь призму интегрирующего их социального воображения. Поэтому для того, чтобы понять социальное (социальные процессы, социальное как таковое), мы должны обращаться к моментам развития социального воображения в современном мире.

---

1 Фурс В. Глобализация жизненного мира в свете социальной теории (к постановке вопроса) (1999). В: Фурс В. *Сочинения. В 2 тт.*; сост. В. Фурс, Л. Малевич, О. Шпарага. Вильнюс: ЕГУ, 2012, т. 2, 438–456.

Второй тезис, тоже прозвучавший в выводах этой статьи, состоит в том, что традиционная для раннего, или первого (в терминологии У. Бека или Ю. Хабермаса), модерна форма легитимации и легитимности политики и социального действия сегодня во многом утрачивает своё значение. По этой причине нам важно переосмыслить проблему источника легитимности большинства политических и социальных порядков, коль скоро они как-то по-новому себя задают и легитимируют, важно разобраться, как это происходит. При этом нельзя уже ссылаться на какой-то классический инструментарий, описанный в социологии времен Э. Дюркгейма или М. Вебера, необходимо что-то новое. И это, на мой взгляд, вторая важная мысль, которую было бы актуально озвучить в современном контексте.

Наконец, третья мысль, которую я обнаружил между строк в этой статье, касается того, что, как бы мы ни относились к процессам глобализации (в версии глобализма или в альтерглобалистских трактовках) и как бы мы их ни оценивали, мы не можем не принимать во внимание, что эти процессы оказываются одним из мощных инструментов изменения социального мира. И поэтому возможно, пишет Фурс, что сегодня для нашего региона, постоянно пребывающего на цивилизационном распутье (выборе пути, каким ему идти, – догоняющей модернизации по принципу вестернизации или поиска своего, автохтонного, срединного пути), благодаря этим процессам глобализации появится возможность дальнейшего развития. Развития интеллектуальных идей, процессов самоидентификации и в целом цивилизационного развития, в том числе выводящего нас за рамки самой этой дилеммы. Это не будет уже ни путь вестернизации, ни путь самобытности, славянофильства или какого-то автохтонства, а будет именно переход в некую глобальную перспективу (общую как для европейцев, так и для нас), стирающую в этом смысле различие между Европой там и Европой здесь.

Эти три остающиеся, на мой взгляд, актуальными и сегодня идеи также наглядно демонстрируют, что с опорой на тезисы Фурса возможно продолжать продвигать социальные исследования сейчас, несмотря на то что самого автора, их высказавшего, уже нет с нами.

Андрей Тетёркин. Моё выступление будет связано с впечатлениями от изучения основных социальных теорий в работах Владимира Фурса и с теми вопросами, которые возникли у меня к его разработкам и предложениям. Одной из главных тем, которая его волновала, выступала ключевая для социальной теории полемика между хабермасианцами и фукианцами, между философией незавершённого модерна и философией дисциплинарной власти. Необходимо упомянуть и другие важные для творчества Фурса темы: философия за пределами университета, проблема построения взаимоотношений между повседневным и академическим мирами, возможность распространения критического и рефлексивного мышления и постматериалистических ценностей.

Но, на мой взгляд, гораздо актуальнее сегодня проблема, которую можно выявить в текстах Фурса и которую он не поставил, возможно, потому, что не успел. Это разрыв между социальными концепциями (напр. Э. Гидденса или У. Бека), которые опираются на серьёзные эмпирические исследования, и теми теориями (обычно левого толка), которые отличает то, что их выводы не основаны на серьёзной работе с «простым человеком». Последние теории (напр. франкфуртская социально-критическая теория) выглядят как некая эссеистика, в рамках которой авторы проецируют свои сторонние наблюдения на жизнь повседневных людей. Или же мы обнаруживаем социальные теории в виде критики капитализма (как формы тотального отчуждения), которая достаточно слабо эмпирически обоснована. Полный контраст с этим можно увидеть в работах У. Бека, Э. Гидденса и других авторов. Их исследования основаны, в том числе, на анализе популярных психотерапевтических работ (и других востребованных *advice books*), которые предлагают современному человеку (человеку общества позднего модерна или общества риска) переориентироваться на ценности свободы, самореализации, креативности. Энтони Гидденс, например, указывает, что сегодня граница между миром академии (миром экспертов) и повседневностью становится проницаемой, что как никогда ранее становится востребованным знание, которое обосновывает и описывает практику самореализации; что в целом научное знание становится коммерческим (т. е. пользуется спросом у профанов).

В Германии, в частности, отмечается такая тенденция, как мода на философию («мода на мышление»), которая имеет и коммерческую сторону. Обычно в этой связи называют Рихарда Давида Прехта[2], который в 2007 году выпустил популярное введение в философию, состоящее из трёх частей: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?». И каждая часть посвящена обсуждению таких проблем, как: «Что есть истина?», «Морально ли сделать аборт?» и так далее. Так вот, книга продана тиражом более 1 миллиона экземпляров и переведена на множество иностранных языков. Другой пример – Вильгельм Шмид[3], которого, если я не ошибаюсь, приглашали в ЕГУ на одну из летних школ. Он, правда, не так коммерчески успешен, как Прехт. Шмид является последователем позднего Фуко, т. е. использует не теорию дисциплинарной власти, а идеи эстетики существования и этики

---

[2] Прехт, Рихард Давид (Precht Richard David) (род. 1964) – немецкий автор научно-популярных книг о философских проблемах. Книга Прехта *Кто я – и если так, то сколько?* (*Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?* (2007)) стала бестселлером: она переведена на 32 языка, продано ок. 1 млн экз.

[3] Шмид, Вильгельм (Schmid, Wilhelm) (род. 1953) – немецкий философ, специализирующийся по философии искусства и философии жизни. Его книги переведены на итальянский, испанский, французский, немецкий, латышский, эстонский, финский, датский, голландский, сербский, турецкий, китайский и корейский языки. В 2013 году награждён Премией Dr. Margrit Egnér-Stiftung.

заботы о себе. И его исследовательский проект – это «философия искусства жизни», во многом схожий с тем, что делает популярная психология (в духе *self-therapy*, *self-help*). Только делает он это на более «элитарном» уровне (с опорой на мировую литературу, философию). В целом, это также неплохо востребовано: если верить немецкой википедии, продано около 700 тысяч его работ.[4]

Ввиду этих данных возникает проблема выбора в социальной теории. Правда, для меня решение очевидно: зачем ориентироваться на тех, кто лишь негативно критикует и не видит конкретные возможности решения проблем?

Вот те темы и вопросы, которые я хотел обсудить в связи с изучением работ Фурса. Для меня разрешение отмеченных дилемм очевидно: это выбор в пользу теорий общества риска. И на основе их методологий весьма интересно проанализировать, например, деятельность научно-популярных журналов по психологии, которые единственные продвигают на массовом уровне постматериалистические ценности в постсоветском контексте. Я здесь имею в виду российское издание французского журнала *Psychologies*[5], аудиторией которого являются люди с высоким и среднем уровнем дохода, что не является помехой для распространения постматериалистических ценностей.

Дмитрий Иванов. Много лет назад Фурс нашёл меня через интернет, обратился по электронной почте, в силу того что нашёл человека, также интересующегося и на тот момент занимавшегося критической теорией. И я тогда отметил то, о чём Павел сказал, – «хабермасианский крен». С моей точки зрения, здесь остаётся или даже на тот момент оставалась вывеска «критическая теория», а самой критики или собственно критической теории уже не было. В моей терминологии, Хабермас – «компромиссная версия» теории, никаких импульсов, которые возникли в 1930-е годы, здесь уже не найти. Соответственно, с этим связаны и те проблемы, о которых говорилось. Настоящей критики – не важно, что мы имеем в виду (кантианское вскрытие основ или промарксистское разоблачение «язв общества»), – здесь мы не находим. Это попытки умиротворить, найти компромисс, создать «гладкое общество», что Хабермас и делает. Юрген Хабермас – это философия для СДПГ; это НСДАП, но без концлагерей. Немецкий бюргерский порядок без экстремизма. В этом смысле нет и не может быть никакой критической теории в этом направлении. Другое дело, что Владимир Фурс, безусловно, был человеком креативным и харизматичным, поэтому он сумел придать идеям хоть какой-то блеск, хоть какое-то звучание, чтобы привлечь других креативных людей. В этом смысле личность оказалась сильнее той теоретической программы, которую он выбрал. С моей точки зрения, он выбрал не ту программу. Я полагаю, что среди того, что возникло как критическая теория, к началу и середине XX века были разные версии. Самой интересной являлась

4 См.: http://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Schmid_%28Philosoph%29.
5 Подробнее см.: http://psychologies.ru/

диалектическая версия в исполнении Маркузе. Возможно, в настоящий момент перспективнее, как ни странно, наиболее фундаменталистская версия, я называю её «догматической». Это та версия, которая идёт от Хоркхаймера через Адорно. Но, может быть, какие-то корни для того, чтобы что-то выразить и развить сейчас, можно отыскать именно там, в этом фундаменталистском начале.

Андрей Ролёнок. Владимир Николаевич Фурс являлся руководителем магистратуры «Социальная и политическая теория», в которой я учился в 2006–2008 годах. Я был также слушателем в качестве студента его курсов. Он никогда не являлся моим научным руководителем, но я могу сказать, что он всегда был моим Учителем. Вместе с Фурсом по окончании магистратуры (2008 год) мы разрабатывали курс для бакалавров-философов под названием «Введение в критическую социальную теорию» и соответственно вместе его преподавали. Фурс также успел поучаствовать в утверждении темы моей будущей Ph. D. диссертации, посвящённой критической теории Зигмунта Баумана. Что мы можем узнать из текстов Фурса? Я продолжу ту линию, которую Павел начал, и попытаюсь оценить интеллектуальную эволюцию Фурса.

Как мне кажется, можно выделить *три* этапа эволюции, которые в определённой степени телеологичны, и телосом этих этапов является то, что Фурс обозначал как стремление к мышлению от первого лица. Этот путь начинается у него с преодоления активного ученичества (или, в других текстах, он называл это «оправданным школярством»). *Первый этап* этого интеллектуального движения, который могут взять на вооружение молодые интеллектуалы, собирающиеся пройти путь становления в рамках социальной теории, социальной философии, связан с тем, чтобы ***выбрать себе Отца*** в символическом и интеллектуальном смыслах. Для Фурса таким Отцом являлся Хабермас. Этот период представлен книгой Фурса *Философия незавершённого модерна Юргена Хабермаса* (2000).

Реконструировать, осуществить интеллектуальную реконструкцию, вписать в многообразие контекстов своего Отца есть второй этап, этап своеобразной ***реконструкции того поля***, в рамках которого твой символический Отец в контексте социальной теории умирает либо мыслит и действует. Текст Фурса *Социальная философия в непопулярном изложении* (2006), где разворачивается коммуникативная парадигма современной критической теории, где он апеллирует к Нэнси Фрейзер, Акселю Хоннету, работает с практиками борьбы за признание, разрабатывает иные темы, – это и есть реконструкция поля, а также продолжение активного ученичества в стремление к тому, чтобы начать философствовать, начать мыслить от первого лица. Это также необходимо брать на вооружение.

И, наконец, самый значимый момент в перспективе того, чему мы можем научиться у Фурса (и я также научился), – это ***поворот к Беларуси***. Как социальные теоретики, мы жонглируем модными концептами, модными теориями, сравнивая их между собой; кон-

струируется определённого рода эзотерический язык, который к тому же лишён привязки к белорусскому контексту. Примечательно, что Фурс осуществил поворот к Беларуси (к исследованию Беларуси), и этот поворот был осуществлён именно из перспективы критической социальной теории. Это тот сложный путь, который необходимо пройти любому интеллектуалу: каким образом актуальные концепты, выработанные в иных контекстах авторами иной культурной принадлежности, можно использовать и заставить работать, чтобы расширить горизонты нашего, скажем так, социологического воображения здесь и сейчас, в Беларуси, в белорусском культурном ландшафте. У Фурса есть тексты, отвечающие на этот вопрос, – текст про глобализацию, про демократию в Беларуси, про публичную сферу, про образование. Это хороший том, отдельная книга, которая должна была завершиться, если бы Фурс продолжал работать. Есть ещё текст, опубликованный изначально в *АРХЭ*, который посвящен проблематике белорусской идентичности.[6] Мне кажется, что получилось бы неплохое название – «Белорусская идентичность сквозь призму критической социальной теории». Именно этот путь и можно продолжить.

Галина Русецкая. Я училась вместе с Андреем Ролёнком в магистратуре, была ученицей Фурса (в Вильнюсе, в Европейском гуманитарном университете). Хотелось бы продолжить то, о чём уже сказал Андрей. Я полагаю, что уровень высокой теории, теоретизирования на высоком уровне, заданный Фурсом, должен оставаться. Мне видится, что эту планку высокого теоретизирования необходимо держать. Я не хочу сказать, что её стоит держать каким-то определённым образом – только следуя за Ю. Хабермасом или за левой критикой. Нет. Одна из основных заслуг Фурса – мощная просветительская деятельность. То, как он представил нам эти западные концепции, выросшие не в нашей среде, пожалуй, никто лучше не сделал бы. Не имея этой медиации, осуществлённой Фурсом, мы, видимо, сохранили бы весьма фрагментарное впечатление об этих теориях как о наборе понятий, непонятно как составленных.

Мне всё-таки видится, что умение теоретизировать на высоком уровне важно само по себе, независимо от локального контекста. Андрей Ролёнок правильно сказал, что это довольно сложно, потому что есть определённые ножницы между социальными практиками и их теоретическим осмыслением. Теоретизирование, постоянная концептуализация, наращивание теоретизирования могут быть интересны и самодостаточны. Лично я питаю слабость к такого рода философствованию, к такого рода социальной теории. Мне действительно интереснее читать Эрнесто Лакло и Славоя Жижека, чем с помощью простого указующего жеста познавать эту самую «белорусскую реальность». Да, это сложнейший вопрос, как соотнести то, что мы называем белорусской реальностью, и тео-

---

[6] Фурс В. *К вопросу о "белорусской идентичности" (2008).* В: Фурс, указ. соч., т. 1, 108–115.

ретические конструкты. И даже если мы возьмём тексты Фурса о Беларуси, то они также во многом носят спекулятивный характер. Каким-то образом притягиваются конструкты, например, из теории К. Касториадиса. Так, при тематизации того, что Фурс называл «инклюзивным гражданским национализмом», набросано довольно много идей и концептов. Но мы можем с таким же успехом притянуть и других авторов и сквозь призму их идей посмотреть на ту же самую белорусскую реальность. Белорусская реальность – это что-то эксклюзивное, требующее пристального рассмотрения? Мне так не кажется. Уровень высокой теории необходимо каким-то образом сохранять и не отбрасывать только потому, что он (так может показаться) избыточен по отношению к локальному социальному порядку.

И ещё мне видится важным включение интеллектуалов Беларуси в различные международные социально-теоретические проекты. Это важно для того, чтобы каким-то образом постоянно диверсифицировать само представление о социальном в принципе, и о белорусском социальном в том числе. Это то же самое социальное. Искушённый теоретический язык должен иметь место хотя бы для того, чтобы не замыкаться в представлении об обществе как о чём-то прозрачном, понятном. Мне кажется, что зачастую имеет место регрессия в том, чтобы видеть белорусскую реальность как довольно простую, недотягивающую до уровня, достойного привлечения теоретических моделей, выросших на других землях. Здесь, скорее, имеется задача по приобщению нас к высоким образцам социально-теоретической мысли.

Дмитрий Гамезо. Я поступил в ЕГУ, когда Владимир Николаевич был жив. Я был на его лекциях, но он вёл не у меня, а у моих старшекурсников-философов, поэтому у меня он лично не преподавал напрямую. Я, конечно, хотел бы поднять массу проблем, связанных с текстами, ознакомившись с которыми, я понял, какую большую утрату понесли университет, сообщество, академическая сфера и Беларусь в целом, а также мировая социальная теория, как мне кажется. Поэтому я хотел бы разобрать интересные концепты, например, регрессивной социальности, которая берёт своё начало у К.Г. Юнга, или идею инклюзивного гражданского национализма, идущую от агональной демократии Э. Лакло и Ш. Муфф. Все эти моменты были бы очень интересными, и очень важно было бы их рассмотреть. Но сегодня я хотел бы затронуть вопрос, который поднимали уже несколько раз: и про ЕГУ, и про институт образования.

В буклете, посвящённом пятнадцатилетию университета, содержатся небольшие отрывки, цитаты из того, что говорил Владимир Фурс о Европейском гуманитарном университете. И мы, наверное, не удивимся, что о ЕГУ он говорил крайне резко, критично. Умение и способность критиковать то сообщество, в котором ты живёшь, тот институт, в котором ты находишься, – это большая и очень сложная задача. Дескать, ты подставляешь других, ты

говоришь что-то вредное и ненужное, подрывая тем самым имидж корпорации, и т. д. Нет, я считаю, что роль и функция критики, которую показывает нам Фурс, – это терапия. То есть, критикуя, занимаясь социальной критикой самих себя, мы выздоравливаем, лечимся от социальных болезней. Когда мы читаем эти небольшие отрывки, где Фурс говорит нам, что какая-то часть студентов является балластом университета, – он признаёт это. Он говорит о балласте студентов, которые плохо учатся, но продолжают обучение, он говорит про политизированность проекта ЕГУ. Он не боится – точнее, не боялся это проговорить.

Необходимо также упомянуть про иронию Фурса. Когда я открываю тексты Фурса, у меня позитивное настроение. С первых же страниц мы видим эту иронию. Иронию, которую в академическом тексте очень редко встретишь.

Поэтому я хотел бы, чтобы мы также учились быть критичными к тому сообществу, в котором находимся, и умели иронизировать над самими собой и над той ситуацией, в которой находимся.

Дискуссия

Андрей Лаврухин. Реагируя на сообщение Павла Барковского, я точно готов солидаризироваться с одним моментом. Действительно, и сама деятельность Фурса, и то, как он это делал, его тексты по-прежнему вызывают у ряда белорусских интеллектуалов критику в адрес именно вот этой чрезмерной акцентации внимания на модернизации Беларуси по кальке Запада или модернизированных обществ. Это догоняющее развитие действительно вызывает у многих негативную реакцию, полагают, что тем самым как бы выражается пренебрежительное отношение ко всему, что здесь происходит, не учитывается специфика, приводятся рассчитанные на какие-то развитые общества конструкции, которые не имеют никакого отношения к реальности, с которой мы имеем дело. Мне тоже видится, что движение в этом направлении уж точно не будет оставлять равнодушным никого из современных интеллектуалов Беларуси. Я даже подозреваю, что эта проблема, этот вопрос характерен для многих постсоветских стран. Этот водораздел между теми и другими может стать уж точно тем, что сделает это исследование нескучным. Не знаю, насколько продуктивными могут быть эти баррикадная логика и борьба. Но тем не менее, точно не скучными. Такова моя ответная реакция.

Дмитрий Гамезо. В связи с упомянутым Павлом текстом Фурса о глобализации, я обратил бы внимание на другой момент – понятие глобализации уже включает в себя понятие глокализации. Поэтому в данном случае мы говорим о локализации, адаптации социальной критики к белорусской ситуации. И здесь мы сталкиваемся с уникальным опытом, ситуацией, в которой необходимо локально применить социальную критику вообще. Но в чём эта уникальность проявляется? Уникальность белорусской ситуации

заключается в том, что глобальные, глобализационные потоки в Беларуси видоизменяются, преломляются. Владимир Николаевич также об этом пишет, указывая на то, что глобализационные процессы, которые действуют во всём мире, в Беларуси приобретают особые оригинальные формы, но работают они по той же «старой и доброй схеме» глобализации и современного капитализма.

Андрей Лаврухин. Реагируя на сообщение Андрея Тетёркина, я сразу пытаюсь понять, был ли у нас такой (по аналогии с В. Шмидом) автор, который был бы, скажем, популярен, его покупали бы?

Реплика из зала. Акудович...

Андрей Лаврухин. Мне интересно, а в России есть такие авторы из социогуманитариев, которые действительно популярны?

Юрий Асочаков. Насколько я наблюдаю, у нас – хотя мы, как всегда, не сами это придумали, это давно существующая практика на Западе, – есть огромное количество популярных психологических и псевдонаучных, околофилософских журналов...

Андрей Лаврухин. Понимаете, дело ведь в том (простите, что перебиваю), что Вильгельм Шмид – это не автор глянцевого журнала. Он предлагает качественный продукт в том смысле, что ориентирует на, скажем, Мишеля Фуко, классику греческой и римской философии (в частности, он опирается на стоиков), он очень хорошо ориентируется в западной философии. Это не трэш.

Юрий Асочаков. Я не говорю, что в глянцевых журналах «пишут» трэш. Это, возможно, качественный материал для специализированной аудитории, к которой я не принадлежу. Вот и всё, что я сказал. Это вполне достойный материал. Возможны и другие глянцевые медийные продукты, наряду с видеолекциями и так далее. Но у нас таких медийных продуктов для, скажем, телевидения не изготавливается, к большому сожалению. Те вещи, которые у нас мелькают, немного вяловатые. Это рассуждения группы московской профессуры вокруг таких проблем, которые, в общем-то, и могут вызвать интерес у какой-то части медийной аудитории, но быть полезными точно не могут.

Вот тот аспект, который затрагивает упомянутый вами немецкий профессор, и та стилистика, возможно, являются перспективными. Многое рядовому человеку можно рассказать из уже изготовленной философии. Это может быть даже простой Кант. Расскажи его человеческим языком, и «просто человек» обрадуется, что, оказывается, в общем-то, не всё так плохо и запущено, и есть ответы. Тем более, если связать это с каким-нибудь авторитетом, назвать им фамилию или сослаться – это такой известный способ легитимации знания для простого сознания. Отсылка к авторитету, о котором ты что-то слышал, но подробностей не знаешь. Скажи тебе, что это сказали стоики лет столько-то назад, и ты с гораздо большим уважением будешь относиться к тому, что тебе говорят. Дальше можно говорить, что угодно.

Дмитрий Иванов. Я хотел бы добавить, что в России есть своя специфика. Мы обсуждаем, что может быть *Publishing phenomenon*.

В России есть *Publishing phenomenon*, но мы предполагаем, что это может быть бытовая версия, адаптированная версия Шмида в российской философии. В России другой *Publishing phenomenon*. Это то, что называется «академик Фоменко» и «новая хронология». В России философские вопросы имеют смысл, приобретают публичный и политический характер, если они завязаны на историю. То есть мы обсуждаем вопросы: существовал ли Александр Невский и был ли Сталинград? Это такое замещение философствования. В этом смысле, вопросы в классическом смысле философствования, как-то: об экзистенции, бытии и *dasein* и т. д., то есть метафизика, – они по-прежнему неинтересны. Интересно то, где наши корни и откуда наше величие? То, что величие – это не вопрос, это не обсуждается, а вот откуда оно и что с ним будет дальше? Вот в этом смысле *Publishing phenomenon* и есть. И публика, средне- или малообразованная, она это читает, пытается с этим разобраться, и как-то у неё это получается, и она пытается это обсуждать с интеллектуалами. Интеллектуалы, начитавшиеся, в западном понимании, философии, этого не приемлют, и здесь тупик возникает. Соответственно, не возникают медийные феномены. Но есть маленькие ростки, они, как правило, не в журналах и не в книгах, а на телевидении. Есть, конечно, ещё интернет, социальные сети – и там есть проекты, которые предлагают философствование, в том числе и критическое философствование, и находятся аудитории. В силу того что это вещание, а не книга в продаже, то, так или иначе, масса публики набирается, и это существует.

Мария Козлова. Я хотела бы вернуться к высказыванию Андрея Лаврухина по поводу попыток отыскать то место, где всё-таки креативно развивается социальная теория. Хотелось просто привести пример интернет-ресурса «Постнаука»[7], достаточно интересного научно-популярного ресурса, куда можно подключиться, не будучи специалистом, и полюбопытствовать. Я, например, нашла для себя достаточно интересные теории, связанные с социологией пространства, социальной антропологией.

Андрей Лаврухин. В своём выступлении Дмитрий Иванов выдвинул много провокативных тезисов. У меня тоже есть вопрос в этой связи. Действительно, Ю. Хабермас, как ни странно, не изучен и не популярен даже в академической среде. Я знаю, что Н.В. Мотрошилова[8] неоднократно пыталась как-то ввести его в поле обсуждений, но не получилось. Если у В.Н. Мотрошиловой (с её статусом,

---

7 См.: www.postnauka.ru.

8 Мотрошилова, Неля Васильевна (род. 1934) – российский философ, доктор философских наук, профессор, заведующая сектором истории западной философии ИФ РАН; автор многочисленных текстов о Ю. Хабермасе, включая статьи в *Новой философской энциклопедии* (2000–2001); награждена медалью ИФ РАН «За вклад в развитие философии» (2009), орденом Федеративной Республики Германия «Bundesverdienstkreuz am Band» (2005) и др. Её последняя монография: *Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь* (2013).

публикационной активностью) не выходит, то непонятно, с кем вообще Хабермас может войти и как? Действительно, может быть, вы отчасти и правы. Хотя возникает вопрос, почему Хабермас не становится темой?

Андрей Ролёнок. *Теория коммуникативного действия* Юргена Хабермаса не переведена на русский язык.

Дмитрий Гамезо. Проблема не в том, что Хабермас не актуален и потому он не работает. Юрген Хабермас некритичен, он нейтрален. В этом вся проблема. Но всё же я хотел бы оспорить тезис Дмитрия о том, что в социальной критике Фурса обнаруживается крен в сторону именно или только хабермасианской парадигмы. Насколько я знаю, Фурс связывался с вами где-то в 2002–2004 годах. А если вы откроете первый том *Сочинений Владимира Фурса*, то увидите, что после 2006 года в текстах Владимира Николаевича нет крена в сторону Ю. Хабермаса. Мы действительно сталкиваемся с Ю. Хабермасом на протяжении всего творческого пути Фурса, но уже в монографии *Социальная философия в непопулярном изложении* (2006), где рассматривается полемика М. Фуко и Ю. Хабермаса, можно заметить, что «пальма первенства» отдаётся именно М. Фуко и поздним критикам Ю. Хабермаса (например, Н. Фрейзер). И если внимательнее присмотреться к содержанию первого тома (хронологически он содержит более поздние тексты), мы заметим, что Владимир Николаевич опирается на имена совершенно других авторов. Так, уже в статье *Социально-критическая философия после “смерти субъекта”* (2008) идёт совершенно другая градация авторов: Л. Альтюссер – К. Касториадис – Э. Лакло и Ш. Муфф – С. Жижек. И такая линия, уже теснящая и даже исключающая Ю. Хабермаса, указывает на тот факт, что когда Владимир Николаевич писал про динамическую социальность, являясь динамичным человеком, сам трансформировался и изменился. Он воспринял этот, может, «дух времени», но я не хочу в метафизику бросаться, понимая, что Ю. Хабермас, даже как живой мэтр, уже не отвечает актуалиям; он – как старая машина, которая не заводится. Поэтому, действительно, необходимо это увидеть и отметить.

Андрей Ролёнок. Я возразил бы по поводу исчезновения Ю. Хабермаса. Это «исчезновение» мне не кажется исчезновением. То, что Фурс маркировал в своей книге *Социальная философия в непопулярном изложении*, о чём говорил и что разрабатывал – это коммуникативная парадигма критической социальной теории. И эта парадигма, с точки зрения Фурса, своим «источником» видит Хабермаса, отсылает к нему. На занятиях, когда я был магистрантом, Фурс обращался к этой теме, в тех таблицах, которые нам давались, вырисовывалась динамика критической теории в его понимании, и он не отрицал значимость Хабермаса. Хабермас как символический Отец проекта социальной философии Фурса и не мог исчезнуть.

Реагируя на сообщение Галины Русецкой, я прокомментирую встречно. Дело в том, что то понимание, то употребление критической теории, которое развивал Владимир Фурс в последних своих

текстах, базировалось на таком приёме, как контекстуализация. Я думаю, что он всех нас смог научить тому, что не существует критической теории вообще, невозможна тотальная критика общества, но критическая теория может существовать в такой контекстуализированной форме и при наличии адептов. Это была попытка выработки контекстуализированной, выросшей из определённого контекста социальной критической теории с использованием уже имеющихся наработок в этом поле. Понятно, что все предыдущие наработки вырастают как реакция на определённого рода проблемы, «патологии» в различных сферах (политических, экономических, гендерных, экологических и т. п.). Мне кажется, этот момент важно учитывать.

Галина Русецкая. Я хочу акцентировать, что по определению социальная теория не является оторванным знанием, даже если оно выросло из других контекстов. Да, вопрос соотношения местного контекста и другого – это ещё более сложный вопрос, чем вопрос о возможностях метатеоретического знания.

Павел Барковский. При этом вы, как ни странно, ссылались на С. Жижека, который, к слову сказать, весьма показательный автор в том, что он постоянно набрасывает свою теорию на конкретные кейсы, находимые в современной действительности, вместо того чтобы заниматься сугубой теоретизацией.

Андрей Лаврухин. Эта тема второй раз у нас всплывает. Имеет ли право на существование теория, которая оторвана от реальности? Что это значит? Как это выглядит? Это значит, что мы читаем такие очень масштабные теоретические анализы и беседуем, общаемся на эту тему, делимся своим интеллектуальным воображением по поводу прочитанного. Здесь есть несколько обстоятельств, которые необходимо, на мой взгляд, иметь в виду, когда мы продолжаем эту тему. Первое, это наличие пространства возможности для проведения таких бесед. Почему я говорю о пространстве возможности? Потому что это связано со вторым моментом – с конвенциями. Мы говорили о школе или о чём-то ещё? Школа вообще возможна тогда, когда есть несколько людей, читающих одни и те же книги, владеющих одним словарём и способных поддерживать дискуссию на ту же самую тему. Как показывает опыт, этот круг ограничен, он устойчив лишь тогда, когда есть институт, в котором вы получаете деньги, более-менее регулярно общаетесь и поддерживаете тем самым этот дискурс, эту возможность разговаривать. Я просто обращаю внимание (мне кажется, это важно иметь в виду), что в Беларуси реальность даёт нам всё меньше возможностей для этого. С закрытием департамента философии в ЕГУ, с ограничением всех легальных площадок, где люди могли бы быть вместе пространственно и поддерживать коммуникацию друг с другом, опыт подсказывает, что такого рода сообщество распадается.

Галина Русецкая. Можно я возражу сразу же? У нас только что закончилась панель по психоанализу, где мы обсуждали эту возможность, и в частности – введённое Ниной Савченковой

понятие «изобретение отношений». В психоанализе это работает, почему это не может работать в области социальной теории? Все мы имеем какое-то отношение к той социальной реальности, в которой живём. Почему нас должны скреплять какие-то внешние факторы, институциональности? Это не единственный скрепляющий момент. Если нам нечего друг другу сказать, предъявить, нет повода, чтобы выстраивать агональные отношения, то финансы мало что нам дадут.

Андрей Лаврухин. Я имею в виду не столько финансы, сколько институциональные условия возможности поддерживать один и тот же разговор или дискурс. В этом смысле (мне так кажется) Беларусь – это то, с чем мы имеем дело каждый день и что задаёт определённые рамки такого дискурса. Можно обратить внимание на то, что такая, казалось бы, абстрактно заданная тема конгресса («Даследчыкі Беларусі») оказывается востребована и актуальна, это такое поле, в котором можно вести речь. Почему? Потому что это та реальность, в которой каждый раз находятся резонансы наших интересов. Это один аспект. Второй момент, мне кажется, очень важен. Это связь теории и, скажем, прикладных дисциплин. *Когда мы говорим о социологии, насколько социологии интересна социальная теория? Насколько это важно для социологии?*

Галина Русецкая. Теоретическая социология сама способна отрефлексировать собственные основания. В то же время у Фурса в одном из текстов есть тезис относительно того, что социальная теория – это не какая-то региональная часть философии, а философия в целом – со своей онтологией, гносеологией, методологией. Это вопрос о стремлении каким-то образом застолбить это пространство – «социальное». Если социальная философия в состоянии предъявить что-то значимое и важное, то тогда вопрос не стоит, нужно это кому-то или нет.

Ольга Бреская. Отвечая на вопрос, сформулированный Андреем Лаврухиным, я думаю, что границы как таковой нет. Социологи занимаются как прикладными исследованиями, так и теоретическим анализом. Всё, что нас отличает, возможно, это сбор эмпирических данных. Например, как социолог религии, я опираюсь на идеи Юргена Хабермаса, Питера Бергера, других авторов, которых можно отнести как к философам, так и социологам. Поэтому я не вижу необходимости проведения линии, которая разделяла бы социальную теорию и социологию.

Когда-то нас учили, что в социологии существует *три уровня* социологического знания: уровень эмпирической социологии, теории среднего уровня и теории как таковой. Теоретический анализ – это составная часть социологического знания. При этом чем выше уровень теоретического анализа эмпирических данных, тем ценнее результаты исследования. Поэтому социология стремится к наиболее высокому уровню теоретизирования на предмет исторических фактов или статистических показателей. Очень важно пытаться использовать те идеи, которые существуют в со-

циальной теории, для понимания эмпирических данных. В общем, я не вижу границы.

Дмитрий Иванов. Если вы создаёте концепты, актуальные по-настоящему, а не только для своего сообщества, то прикладники приходят к вам сами. У меня, например, выработалось уже устойчивое чувство вины перед прикладниками. Они меня хватают в кулуарах за рукав: давайте вашу теорию вот сейчас выстроим, операционализируем, проведём исследование. Иногда они даже делают это – получается плохо. Другие говорят: у нас масса материала, может, вы придёте к нам, мы с вами обсудим и как-то это проинтерпретируем – чаще всего также не очень хорошо получается по разным причинам. То есть существуют проблемы взаимного понимания, перевода с языка на язык, той самой операционализации – это технические проблемы. Но, помимо них, я возвращаюсь к тому, что говорил, есть *две* проблемы: социальная и проблема социологического анализа (то есть «социологии социологии»). Есть разные поколения, страты в сообществе, и кто говорит от лица сообщества – это очень интересный вопрос. И второе, есть эшелоны теории – кто создаёт, кто является креативным, кто это адаптирует, использует, а кто является таким бессознательным пользователем и иногда произносит то, что когда-то изобрёл Ю. Хабермас, так, как будто это придумано им, выстрадано им, и он верит, что это его и есть. То есть одни переводят, интерпретируют, цитируют, а другие честно воруют идеи, искренне выдают за своё, то есть, я хочу сказать, абсолютно не осознанно. Вот если это всё учесть, тогда получится картина не столь печальная, как она здесь складывается: социальная теория оторвана, социальная теория не востребована, Шмид популяризатор, а глянцевые журналы наполнены другим. Тут и глянцевые журналы, и Шмид – они (теории) не для реальных бессознательных пользователей существуют, они совершенно для других целевых аудиторий. У нас общество и целевые аудитории очень сильно дифференцированы, ещё и подвижны. Вот это и надо учитывать.

Оксана Шелест. Понимаете, для меня вопрос о связи социальных исследований, социологии и социальной теории настолько странный, что я сижу и пребываю в полном замешательстве. Есть социологи, которые работают с социальной теорией. И мне нравится заключение Павла по поводу того, что как только социолог доходит до формулирования социальной теории, он сразу начинает казаться социальным теоретиком. Это просто чудесно. Для меня этого вопроса не существует. По поводу актуальной ситуации в белорусской социологии как существующей науке, я думаю, что тут грех объяснять, как всё плохо.

Андрей Лаврухин. Это старая присказка. Мы все любим об этом говорить. Но вопрос остаётся: а как плохо? В чём именно плохо? Что плохого?

Андрей Ролёнок. У нас был отдельный круглый стол, посвящённый данной теме. Галина как раз делала доклад на основе своего качественного исследования.

Галина Русецкая. У нас также вышла книга *После советского марксизма*[9]. Часть нашего внимания уделена этому вопросу. Я делала глубинные интервью с белорусскими социологами. И вижу, что основной болезнью белорусской социологии является суровый неискоренимый эмпиризм. Есть пару человек, которым не с кем разговаривать на метатеоретическом уровне в своей профессиональной среде (напр. Владимир Абушенко[10]). Что касается довлеющих парадигм, то это структурный функционализм – Т. Парсонс, в лучшем случае – Р. Мертон. На этом всё – социология закончена, т. е. не было ни этнометодологии, ни феноменологической традиции. Люди, которые проповедуют исключительно позитивизм в социологии, сидят в ВАК, руководят комиссиями и рубят диссертации тех молодых людей, которые пытаются писать, например, в русле феноменологической социологии. Это нужно понимать и думать, а надо ли нам иметь какие-то связи с этими людьми?

Оксана Шелест. Очень трудно создать одновременно социологическую теорию и актуализированную социологию в Беларуси. Когда я говорю, что в рамках социологии всё плохо, то имею в виду, что темпы того, что здесь производится, очень-очень низкие, и пока даже трудно сказать, в какой перспективе мы можем развиваться. Я скажу также про В. Абушенко, которому не с кем разговаривать, ибо отсутствует критическая масса для такого обсуждения. Года три или четыре назад, ещё работая в Институте социологии, мы затевали постоянный семинар по социальной теории и подходам к состоянию социальной теории. Вчера на секции Татьяна Водолажская делала доклад с версией того, как мы себе представляем построение социальной теории и социального знания. Для меня это тот ход, та линия, которая развивается в Беларуси в правильном направлении. Но сейчас мы находимся в совершенно параллельном пространстве с академическими перспективами социологии и эмпирических исследований. Мы не можем набрать нормальную критическую аудиторию для совместной деятельности и совместного обсуждения. В России в этом смысле ситуация другая.

Феликс Аккерман. Я хотел бы сказать, что есть такое клише, что человек с Запада сам по себе лучше, воспринимается так. Я должен сказать, что на культурологическом факультете в Германии многих социологических дисциплин вообще нет, единственный философ умер, так и не дописав свой главный труд. Я не успел познакомиться с Владимиром Фурсом, но его очень не хватает именно у нас в ЕГУ и именно в том смысле, о котором мы говорили, – в смысле соотнесения высокой теории и эмпирических исследований. Недавно

---

9 Шпарага О. (сост., ред.) *После советского марксизма: история, философия, социология и психоанализ в национальных контекстах (Беларусь, Украина).* Вильнюс: ЕГУ, 2013. 288 с.

10 Абушенко, Владимир Леонидович (род. 1957) – заместитель директора по научной работе Института социологии Национальной академии наук Беларуси, кандидат философских наук, доцент.

прочитал его текст *Белорусский проект современности*[11], и мне кажется, что если бы мы начали новый разговор о том, как концептуально отнестись к Беларуси, то я начал бы именно с этого текста. Это хорошая стартовая точка.

Андрей Лаврухин. Коллеги, я хотел бы завершить наш круглый стол тем, что все высказанные здесь соображения, все темы и проблемы, которые вызвали ответную реакцию и дискуссии, лягут в основу формулировки проблематики запланированных *Фурсовских чтений*. Это означает, что каждый из вас сможет найти в них свою тему и, надеюсь, свой интерес.

Под редакцией *Андрея Ролёнка*

---

11 Фурс В. *Белорусский проект "современности"? (2007).* В: Фурс, указ. соч., т. 1, 155–172.

ВИЗУАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ В ФИЗИКЕ И МАТЕМАТИКЕ В АНТИЧНОСТИ

Максим Жук[1]

Abstract

The objective of the paper is to discuss problems of visualization of knowledge in natural sciences such as mathematics and physics. We will start from introducing the concept of visual thinking proposed by a perceptual psychologist Rudolf Arnheim. Then we will shortly mention its modern role. Since the 18–19 cc. visual thinking has been separated from the scientific field and it has been banned to use it as an intellectual instrument in research processes. But we will show that this was not the point in the previous periods of natural sciences history. We will prove using mathematics and physics context that in ancient Greece visual thinking often guided researches and played an important role in the cognitive process. We will also describe how the role of visual thinking evolves. Our attention would be directed to natural philosophy of ancient Greece. We will discuss ancient math foundation theories and briefly outline their connection with some modern physical theories. Then we will in detail discuss the way visual thinking manifests itself in the theories of Greek atomists.

Keywords: visual thinking, science visualization, ancient Greece, physics, mathematics, atomism.

Введение

Проблема наглядности и визуализации в естественных науках находится среди наиболее противоречивых и малоисследованных тем. С одной стороны, естественные науки претендуют на предельную объективность и независимость от подверженного искажениям человеческого взгляда. С другой стороны, наука часто позиционируется как способ заглянуть в мир невидимого: увидеть бозон Хиггса с помощью коллайдера, далёкие галактики с помощью телескопа Хаббла, изобразить крупномасштабную структуру вселенной, описать, какой она была в прошлые эпохи, и т. д. – всё это претензии и задачи науки.

В данной работе мы предполагаем, что роль *визуального* более значима, чем обычно допускается, и визуальная метафора в истории естествознания нередко являлась онтологическим каркасом, вокруг которого выстраивалась научная теория. Можно сказать, что визуальный опыт побуждал к тем

[1] Максим Жук – магистр социологии, докторант философии, Европейский гуманитарный университет (г. Вильнюс, Литва).

или иным идеям. Это особенно отчётливо проявляется в математике и физике. Например лингвист и математик Владимир Успенский пишет, что математическая интуиция, а следовательно, и само познание математической реальности зиждется на опыте, данном в ощущениях,[2] и, следовательно, в большей степени на зрительной интуиции, которая вдохновляет образное мышление. Таким же образом и физика является зачастую продолжением такой интуиции, которая основана не только на прямом наблюдении, но и на способности разума наделять визуальным выражением нечто невидимое.

Однако до сих пор история и философия науки мало уделяли внимания роли, которую изображения играли (и продолжают играть) в физических и математических теориях. Более или менее этот вопрос изучен лишь в отношении одной из двух великих теорий начала XX века – квантовой механики как теории, в которой в наибольшей степени проявился конфликт между привычным для человека опытом восприятия действительности и экспериментальными данными.[3] Квантовая механика не единственный пример того, когда наглядность обсуждаемой теории играет важную роль в истории науки или в качестве основы когнитивной деятельности выступает *визуальное мышление* (термин, введённый психологом и искусствоведом Рудольфом Арнхеймом для описания познавательной умственной деятельности, оперирующей иконическими знаками)[4]. Визуальное мышление важно не только потому, что позволяет мыслить проблемы науки, используя естественные для нас образы, но и потому, что оно может делать науку привлекательной, а следовательно, и убедительной. Примеры такой визуализации приводит физик Линде[5] и анализирует искусствовед Джеймс Элкинс[6].

В этой работе мы проиллюстрируем, как два типа мышления – оперирующее иконическими знаками (то есть *визуальное мышление*) и основанное на абстрактных символьных преобразованиях (напр. математические формулы) – тесно переплетаются и дополняют друг друга в процессе познания реальности. В рамках нашего обзора мы затронем некоторые моменты из истории физики и математики Древней Греции и попытаемся обсудить, какие особен-

---

2 Успенский В.А. *Семь размышлений на темы философии математики. Закономерности развития современной математики*, Москва: Наука 1987, 106–155 (с учётом поправок, внесённых автором); см. также: [Электронный ресурс] Точка доступа: http://a-bugaev.chat.ru/uspensky.html#_ftn1. Дата доступа: 17.06.2013.

3 См., напр.: Бранский В.П. *Философское значение "проблемы наглядности" в современной физике*, 2-е изд, Москва: Книжный дом «Либроком» 2010.

4 Арнхейм Р. *Новые очерки по психологии искусства*, Перев. с англ. Г.Е. Крейдлина, Москва: Прометей 1994, 153–173.

5 Линде А.Д. *Многоликая Вселенная*. Транскрипт публичной лекции. ФИАН, 2007. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://elementy.ru/lib/430484. Дата доступа: 13.08.2012.

6 Элкинс Дж. *Исследуя визуальный мир*, Перев. с англ. А. Денищик [и др.], Вильнюс: Европ. гуманит. университет 2010, 149–166.

ности, коренящиеся в самом принципе визуального мышления, в будущем явились причиной стремления отойти от визуальности. Объём статьи, к сожалению, не позволяет рассмотреть важные тенденции из истории новоевропейской и современной науки, поэтому мы ограничимся лишь Античностью, однако по необходимости будем прибегать к комментариям, отсылающим и к более позднему периоду времени.

Визуальное мышление в Античности

Роль *визуального* в науке в период её становления была крайне значимой. Это объясняется тем, что естественная наука зародилась как обобщение наблюдений за реальным миром[7], и потому ранние модели мира соответствовали чисто визуальному опыту. Так, понятие материи связывалось с ясным образом, например, воды или воздуха, которые могли, сгущаясь или разжижаясь, образовывать различные вещества[8], а не с абстрактной энергией, невидимыми полями и частицами, что характерно для современности. В целом, вся физика древности говорила либо о видимых объектах и явлениях, либо о таких, которые можно легко вообразить. Предшественницей физики можно считать математику, которая понималась как непосредственная часть физического мира.[9] При этом греки, по-видимому, были первыми среди тех, кто осознал фундаментальные отличия между физикой и математикой, хотя и не вполне отчётливо. Аристотель пишет:

> «После того как нами определено, в скольких значениях употребляется [слово] “природа”, следует рассмотреть, чем отличается математик от физика. Ибо природные тела имеют и поверхности, и объёмы, и длины, и точки, изучением которых занимается математик»[10].

Аристотель пишет о различиях, но при этом считает, что физические тела состоят из точек и поверхностей. Далее Аристотель упоминает оптику, учение о гармонии и астрономию как наиболее «физические из математических наук»[11]. Современному читателю такая классификация кажется достаточно странной. Однако стоит вспомнить, что даже в XX веке известный математик Харди считал теорию относительности разделом математики, а к *чистым* математикам относил создателя электромагнетизма Джеймса Максвелла, а также Альберта Эйнштейна.[12]

---

7 Спасский Б.И. *История физики*, Москва: Высшая школа 1977, 41–43
8 Спасский, указ. соч., 45–46.
9 Дойч Д. *Структура реальности*, Перев с англ. Н.А. Зубченко, Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика» 2001, 230.
10 Аристотель. Физика. В: Аристотель. *Сочинения в 4 томах*, Москва: Мысль 1981, т. 3, 85.
11 Там же.
12 Харди Г.Г. *Апология математика*, Перев. с англ. Ю.А. Данилова, Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика» 2000.

Древнегреческая физика фундаментально отличалась от новоевропейской науки. Это была наука, образующая единое целое с философией.[13] Осмысление мира в его полноте и неразрывной целостности являлось основной целью греков. Древнегреческие атомисты, например, легко переходили от вопроса об устройстве космоса к этике. В будущем в науке возросла специализация как следствие стремления ко всё большей точности. Невозможность охватить реальность как нечто целое требует сосредоточения на отдельных аспектах. При этом знания, которые лежат за пределами специализации, начинают рассматриваться как ненужные или даже вредные.[14]

Научное познание зарождается в визуальной форме, затем, по мере развития науки, отчётливо выделяется несколько стратегий. *Во-первых*, непосредственная физическая интуиция, проистекающая из опыта жизни в реальном мире; *во-вторых*, мысленные операции над визуальными структурами, т. е. определённое абстрагирование от непосредственной материальной данности, и, *наконец*, операции над математическими абстрактными символами. При изначально невысоком уровне развития науки все три стратегии были согласованы, но со временем между ними возникли противоречия.

Проблема заключается в том, что рано или поздно при повышении уровня абстракции и обобщения требуется признать существование объектов, которые не существуют в реальном мире, однако необходимы для его познания. Одним из ранних примеров подобных коллизий является открытие иррациональных чисел в процессе решения геометрических измерительных задач. Некоторые древние учёные пытались преодолеть эту трудность, приблизив мир математики к миру нашего естественного опыта. Другие, наоборот, стремились вывести физику из чистой математики. Яркий пример подобного синтеза физики и математики можно наблюдать в космологии пифагорейцев: изначально существуют числа 1 и 2, которые дают начало точкам; точки создают линии, линии – плоские фигуры, затем появляются объёмные фигуры и т. д.[15] Таким образом, предполагалось, что наш мир состоит из точек, а числа порождают физику нашего мира. Конфликт между абстракцией и реальностью, данной в ощущениях, всё же решался через признание приоритета абстрактного. Один из примечательных современных примеров таких идей – теория шведско-американского физика Макса Тегмарка, предположившего возможность существования всех вселенных, законы которых математически непротиворе-

13 Шрёдингер Э. *Природа и греки*, Перев. с англ. Е.А. Богатырёвой, Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика» 2001, 7–20.

14 Штейнзальц А., Функенштейн А.*Социология невежества*, Перев. М. Кравцова, Москва: Институт изучения иудаизма в СНГ 1997.

15 Потупа А.С. *Открытие вселенной – прошлое, настоящее, будущее*, Минск: Юнацтва 1991, 95–96.

чивы.[16] Другой известный физик Александр Виленкин полагал, что для возникновения нашей Вселенной было достаточно *лишь* законов физики, а всё остальное – время, пространство и материя – явилось следствием из этих законов, ими же вызванное к существованию:

> «Означает ли это, что законы – не просто описания реальности, а сами по себе имеют независимое существование? В отсутствие пространства, времени и материи на каких скрижалях могут быть они записаны?»[17]

Но зарождавшаяся физическая наука всё ещё была наукой не об абстрактном, а о конкретном. Это была наука, основанная на видимом – линиях, точках, объёмах, фигурах, их соотношениях и свойствах, проявлениях различных количественных и качественных отношений между ними. Тем не менее по мере развития оторванность математической науки от реального физического мира начинала выражаться гораздо ярче и проявляться самым неожиданным образом. Можно вспомнить известный пример неудовольствия пифагорейцев, которые столкнулись с невозможностью сопоставить числовую дробь диагонали квадрата со стороной, равной единице.[18] Именно эти геометрические причины вынудили пифагорейца Гиппаса расширить *множество рациональных чисел*, добавив *числа иррациональные*. Эти числа невозможно записать в виде отношения двух целых чисел, как в случае обычных дробей, что и вызвало у греков чувство неудовлетворённости. Существование таких чисел знаменовало собой первый кризис визуальности. Пифагорейцам было трудно принять, что корень из двух является числом, но невозможно отрицать, что существует квадрат с такой диагональю. Это привело к разрыву между понятиями числа и пространства.

Как и математика, зарождающаяся физика имела ясную визуальную форму и была связана с геометрической интуицией или размышлениями о природе. Вся она была насквозь видимой и наглядной и описывалась в терминах видимых вещей и явлений. Можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что в Древней Греции физика начинается с милетских материалистов, наиболее известными из которых были Фалес (считавший, что мир произошёл из воды), Анаксимандр, который говорил о том, что всё происходит из первовещества апейрона (ἄπειρον) с несколько неясной природой, и, наконец, Анаксимен, полагавший весь мир

---

16 Tegmark M. The Mathematical Universe. In: *Foundations of Physics*, 38(2), 101–150.

17 Виленкин А. *Мир многих миров. Физики в поисках параллельных вселенных*, Перев. с англ. А.Г. Серова, Москва: АСТ, Астрель 2010, 296.

18 Пенроуз Р. *Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель*, Перев. с англ. А.Р. Логунова, Э.М. Эпштейна, Москва – Ижевск: Институт компьютерных исследований, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика» 2007, 67.

состоящим из воздуха.[19] Все три автора предлагали весьма красочные картины устройства Вселенной. Более всего удивляют не сами фантастические миры, выдуманные греками – современная физика часто не менее фантастична, – удивляет то, с какой уверенностью древние авторы предлагали свои идеи. Откуда, например, Анаксимандр определял, что Земля имеет форму среза колонны, что Солнце, Луна и звёзды – это свет от мирового огня, видимый сквозь дыры в космических тороидальных кольцах? Как он определял, что высота земного цилиндра в три раза меньше ширины его основания и т. д.? Доказательство таких утверждений могло быть только риторическим, никаких прямых свидетельств в пользу подобных теорий быть не могло.

Теории подобного рода не соперничали друг с другом в том смысле, в каком конкурируют современные научные идеи. Убедительность этих теорий имеет совсем другую природу. Можно предполагать, что данные теории «сражались» за эстетическую привлекательность, и в этом смысле крайнюю важность приобретала «визуальная» сторона космологий такого типа. Как кажется, такой подход характерен лишь для слаборазвитой науки прошлого, но и в современную эпоху эстетическая составляющая теорий играет значительную роль. Известно, что современные авторы многократно подчёркивают важность эстетической составляющей науки.[20]

Среди других значимых для натурфилософии мыслителей следует назвать Гераклита. В мире Гераклита всё состоит из огня, который находится в постоянном изменении и движении. Это вечное движение составляет основной закон вселенной. Знаменитый физик Вернер Гейзенберг утверждал, что между идеями Гераклита и современной физикой существует сильное сходство:

> «Мы теперь можем сказать, что современная физика в некотором смысле близко следует учению Гераклита. Если заменить слово “огонь” словом “энергия”, то почти в точности высказывания Гераклита можно считать высказываниями современной науки. Фактически энергия – это то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи»[21].

Критиком Гераклита выступал элеец Парменид, который утверждал единство и цельность шарообразной Вселенной, где всякое разделение, движение и изменение есть обман чувств.[22] Космология Парменида похожа на популярную в ту эпоху космологию упомянутого выше Анаксимандра – космологию с космическими

---

[19] Асмус В.Ф. *Античная философия*, 2-е изд., Москва: Высшая школа 1976, 24–26.

[20] Этот взгляд, напр., отстаивал Г. Харди; см.: Харди Г.Г. *Апология математика*, Перев. с англ. Ю.А. Данилова, Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика» 2000.

[21] Гейзенберг В. *Физика и философия. Часть и целое*, Перев. с нем. И.А. Акчурина, Э.П. Андреева, Москва: Наука 1989, 29–30.

[22] Асмус, указ. соч., 45–47.

кольцами, которые, правда, содержат не только огонь, но и тьму. Развитие Парменидовой космологии осуществил Мелисс, одним из первых предложивший идею бесконечного мира.

Следующим шагом в развитии науки явился атомизм. Поскольку атомная концепция вещества (представление о том, что материя состоит из дискретных элементов) занимает главенствующую позицию в современной физической теории, разумным представляется рассмотреть её подробно. Не лишним будет предварительно сказать несколько слов о современной теории микромира, которая называется *стандартной моделью*. Эта модель основана на *квантовой теории поля*, оперирующей с *квантовыми полями*, разными состояниями которых описываются частицы и другие объекты. В этой теории существует *двенадцать* типов фундаментальных частиц материи (и столько же соответствующих им *античастиц*), которые называются *фермионами* (в честь физика Энрико Ферми) и образуют все существующие материальные объекты. Фермионы в свою очередь представлены *шестью* типами *лептонов (*от греч. λεπτός – лёгкий): *электрон, электронное нейтрино, мюон, мюонное нейтрино, тау-лептон, тау-нейтрино* – и *шестью* типами (*ароматами* или *сортами*) *кварков: нижний, верхний, странный, очарованный, прелестный* и *истинный.* Все частицы обладают различными характеристиками. Например кварки характеризуются качеством, которое условно называется цветом и может принимать значения «синий», «красный» и «зелёный» и т. д. Кроме этого, существуют *три* типа *взаимодействий* между этими частицами – *сильное, слабое, электромагнитное*, – осуществляемых с помощью других частиц, называемых *калибровочными бозонами*. Для объяснения ряда эффектов в *стандартную модель* вводится одна из самых известных частиц последних лет – *бозон Хиггса. Гравитация* не является частью модели и описывается теорией относительности.

На таком примитивном уровне описания, как будет видно дальше, современная физическая картина мира не имеет принципиальных отличий от идей греческой натурфилософии (разве что, в отличие от древнегреческих представлений, у описанных частиц отсутствует визуальное выражение). При этом следует понимать, что связь древнегреческого атомизма с современными естественнонаучными теориями не прямая, а косвенная.[23] Отождествлять его с современными моделями напрямую, даже если между ними видится значительное сходство, нельзя. Разница заключается, прежде всего, в интерпретациях, которые учёные и философы более поздних эпох придали идеям древних греков и которые подталкивали к тем или иным путям мышления. Убедительных свидетельств атомистической природы материи греки не имели. Им приходилось полагаться в основном на свою визуальную интуицию и философско-математические предпочтения. Борьба за ту или иную модель простран-

[23] Лосев А. *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва: Мысль 1993, 85.

ства и материи часто основывалась на использовании визуальных аналогий или мысленного эксперимента. Мысленный эксперимент позволяет с помощью воображения строить различные визуальные модели и оперировать с ними так же, как мы оперируем с объектами реальности. Мы можем также понимать мысленный эксперимент как попытку «увидеть» то, что увидеть нельзя по какой-либо причине. Р. Арнхейм приводит пример работы визуального мышления в психологическом эксперименте, в котором детям предложено определить количество жидкости в сосудах разной формы. Если бы сосуды можно было трогать, дети могли бы решить вопрос эмпирическим путём, но им приходилось полагаться на своё воображение.[24] Мысленный эксперимент зависит от воображения того, кто его «осуществляет», и поэтому возможности такого эксперимента для установления каких-либо свойств реальности весьма ограничены. Тем не менее в истории науки такой род интеллектуальной деятельности приводил к важным результатам.

Предшественниками атомистов были Эмпедокл и Анаксагор. Эмпедокл строил теорию, которая использует *четыре* стихии. Материя состоит из четырёх элементов («корней»): воды, огня, воздуха, земли.[25] Огонь играет наиболее важную роль во вселенной Эмпедокла, так как из него всё возникло и в него же всё и возвратится.[26] Фактически, мы можем говорить о двух элементах – огне и не-огне, которые противоборствуют друг с другом. Мир Эмпедокла имеет яйцеобразную форму. Причём одна сторона этого яйца имеет огненное происхождение, а вторая состоит из воздуха и примесей огня. Вращение этих полушарий воспринимается как день и ночь.[27] При этом Эмпедокл предлагает новую для греков (но популярную на Древнем Востоке) идею о твёрдости небесного свода, который представляет собой кристалловидную материю с прикреплёнными звездами.[28] В качестве примера здесь также можно привести ситуацию, когда древний мыслитель оказывался случайно правым в каком-либо вопросе. Так, Эмпедокл был, возможно, первым, кто высказал догадку о конечной скорости распространения света. Эта идея в ту эпоху казалась невероятной, и Аристотель критиковал воззрения Эмпедокла.[29] Ни Эмпедокл, ни Аристотель, насколько известно, не предпринимали попыток проверить эту гипотезу[30], они предпочли опереться на воображение и размышления на основе интуиции и непосредственного опыта.

---

24 Арнхейм Р. *Новые очерки по психологии искусства*, Перев. с англ. Г.Е. Крейдлина, Москва: Прометей 1994, 153–155

25 Представление о четырёх основных стихиях имеет очень древнюю природу и не является изобретением Эмпедокла.

26 Асмус, указ. соч., 65.

27 Там же, с. 68.

28 Там же, с. 69.

29 Там же.

30 Одна из первых попыток была осуществлена Леонардо да Винчи. Однако его эксперимент не дал содержательных результатов.

Следующий важный шаг в становлении атомизма связан с именем Анаксагора. Этот философ жил в Афинах в начале V века до н. э., во времена правления Перикла. В этот период Афины являлись культурным центром Эллады. Анаксагор представлял мир состоящим из бесчисленного множества частиц вещества, поведение которых направляется одной-единственной движущей силой.[31] Эти частицы в чём-то подобны объекту, который они составляют: мясо состоит из элементов «мясо», а дерево – из мельчайших элементов «дерево». Такие элементы называются *гомеомерии*, то есть подобные части.[32] Во всех объектах содержатся сразу все гомеомерии, а отличия веществ происходят из преобладания тех или иных «семян» в них. Так, пища содержит в себе те элементы, из которых производится наша кровь, кости, мускулы и т. д., поэтому тело человека производит свои части из пищи. В золоте больше гомеомерий золота, поэтому мы воспринимаем золото отличным от дерева, в котором преобладают деревянные гомеомерии. Но и сами гомеомерии заключают в себе свойства сразу всех гомеомерий, поэтому допускают возможность бесконечного деления на другие гомеомерии. Вселенная Анаксагора в этом смысле бесконечна не только в ширину, но и в глубину.[33] Кроме этих идей, Анаксагор высказал множество верных догадок на темы астрономии, геофизики и т. д.

Конфликт между Анаксагором и деятелями афинской демократии возник из-за его учения, которое лишало Солнце и Луну божественного статуса и объявляло их глыбами камня, оторванными в какой-то момент от Земли и разогретыми в процессе движения.[34] В то время был внесён закон, который позволял осудить подобного рода ереси. Возможно, целью закона являлась политическая борьба против Перикла, на которого Анаксагор имел влияние, а не только стремление защититься от посягательств на статус богов. Результатом явилось сначала заточение и угроза смертной казни для Анаксагора, а затем его изгнание. Анаксагор был не понят не только «народным большинством», но и некоторыми из своих коллег философов. Ксенофонт приводит следующие слова Сократа об Анаксагоре: «…к тому же рискует сойти с ума тот, кто занят такими изысканиями, точно так же, как сошёл с ума Анаксагор, очень гордившийся своим объяснением действий богов». Далее Ксенофонт пишет:

> «…Анаксагор говорил, что огонь и солнце – одно и то же, но он упустил из виду, что на огонь люди легко смотрят, а на солнце не могут глядеть; что от солнечного света люди имеют более тёмный цвет кожи, а от огня нет»[35].

[31] Асмус, указ. соч., 83.
[32] Спасский, указ. соч., 46.
[33] Асмус, указ. соч., 85–86.
[34] Там же, 77–78.
[35] Там же, 78.

Ещё один автор, которого следует упомянуть, – Платон. Несмотря на критику атомизма, он полагал все тела разложимыми на первоэлементы, имеющие форму треугольника.[36] Эти элементы были не физической, а математической природы. Гейзенберг находит в этом аналогию с современной наукой.[37] Платон составил из треугольников определённого вида *пять* особых многогранников, которые были открыты пифагорейцами[38] и описаны Теэтетом Афинским. Теперь эти фигуры называют *Платоновыми телами*. Это единственные *правильные выпуклые* многогранники, которые можно построить в трёхмерном пространстве. При выборе этих фигур Платон, очевидно, руководствовался эстетическими критериями. Правильные многогранники – это симметричные фигуры, их грани образованы одинаковыми правильными многоугольниками, которые также являются симметричными. Симметрия всегда воспринималась как важный элемент красоты и играла значительную роль в искусстве Древней Греции. Позже Кеплер предположил, что с этими фигурами могут быть связаны траектории движения планет в Солнечной системе. Стоит отметить, что в современной науке симметрия также играет значительную роль, хотя и в ином смысле, а в отдельных случаях эту роль следует признать ключевой.[39]

Каждому многограннику соответствовал отдельный тип стихийного элемента. Так, например, элемент «земля» должен был состоять из кубов, поскольку это самый «устойчивый» из правильных многогранников. Пирамида – наиболее подвижная и наиболее лёгкая (состоящая из меньшего количества частей треугольников) фигура, к тому же острая, – соответствует огню, поскольку огонь «колючий» и подвижный. Подобным образом, опираясь на представление о форме многогранников, Платон объясняет их соответстие тем или иным элементам-стихиям: октаэдру соответствует воздух, икосаэдру – вода. Для оставшегося без пары додекаэдра Платон определил форму вселенной, таким образом устанавливая в своём мире максимальную гармонию форм и отношений. Размышляя о том, как могут взаимодействовать эти фигуры, он выводит из них свойства окружающей материи. Элементы могут распадаться на отдельные треугольники и затем формировать другие элементы. Очевидно, что Платон не имел возможности увидеть или выделить те мельчайшие элементы, которые он описал в *Тимее*. Он

---

36 Маковельский А.О. *Древнегреческие атомисты*, Баку: Изд-во АН Азерб. ССР 1946, 11.

37 Гейзенберг, указ. соч., 36.

38 Платон. 'Тимей', Перев. С. Аверинцева. В: Платон. *Собр. соч. в 4-х томах*, Москва: Мысль 1994, т. 3. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.plato.spbu.ru/TEXTS/PLATO/timaios.htm. Дата доступа: 19.04.2012.

39 См., напр.: Вайнберг С. *Мечты об окончательной теории*, Перев. с англ. А.В. Беркова, Москва: УРСС 2004. Общее введение в тему см.: Вейль Г. *Симметрия*, Перев. с англ. Б.В. Бирюкова, Ю.А. Данилова; под ред. Б.А. Розенфельда, Москва: Наука 1968.

обращался к визуальному образу элементов, чтобы установить их возможные свойства и законы их взаимодействия. Столкновение, распад и объединение элементов определяли для него картину физического мира и законы поведения тел.

Классический атомизм представлен работами Левкиппа (V век до н. э.) и его ученика Демокрита. В отличие от своих предшественников Эмпедокла и Анаксагора, они предполагали существование неделимых элементарных частиц. Их теории имели отчётливый визуальный характер. Образ «неделимых частиц» имел денотативный, а не коннотативный смысл, как используемое сейчас символическое изображение атома в виде шарика с фиксированной границей. Атомы Левкиппа и Демокрита абсолютно неделимы и абсолютно плотны – они не заключают в себе пустоту. Атомы обладают изначальным свойством движения и постоянно перемещаются в пустоте. По всей видимости, атомы очень малы, но возможно, что Демокрит допускал и существование сколь угодно больших атомов.[40]

Картина мира у Левкиппа и Демокрита выглядит следующим образом. Существует бесчисленное множество атомов, которые обладают всеми возможными формами (ввиду отсутствия причин иметь какую-либо определённую форму) в безграничной и вечной вселенной. Эти атомы находятся в беспорядочном движении; сталкиваясь друг с другом, они образуют вихри, которые вовлекают в себя всё большее количество материи. Вращающиеся атомы сортируются, наподобие зерна в веялке. В результате этого процесса образуются отдельные миры шарообразной формы. Внутренняя структура этих миров может быть различна: они могут иметь несколько лун и солнц разных размеров или не иметь их вообще.[41] При этом форма небесных светил и Земли полагалась плоской. Свойства тел у Демокрита определялись формой атомов. Круглые, гладкие, скользкие атомы образуют небо, другие – менее подвижные – оседают в центре и образуют Землю. Боги состоят из гладких, шероховатых и крючковатых атомов.[42] Тяжесть тела определяется величиной атомов (так как большие атомы сильнее воздействуют на органы чувств). То есть вес можно определить чисто визуальным способом, если обладать взглядом, способным видеть микроскопические объекты. Теплота у Демокрита зависит от разреженности и наличия пустот между элементами в теле (поскольку тела расширяются при нагревании). Мелкие и круглые атомы образуют огонь и душу. Подвижные атомы души (ума) приводят тело в движение. Форма и фактура атомов создают ощущение цвета. Звук – это тонкий слой атомов, который отделяется от предмета.[43] К механистическим картинам Демокрит сводил и психологию, и биологию, таким образом превращая их в разделы физики. Демокрит, однако, не ставил перед собой задачу предсказывать явления,

---

[40] Асмус, указ. соч.. 141–142.
[41] Там же, 150–151.
[42] Маковельский, указ. соч., 93.
[43] Там же, 99–100.

поэтому его модель была лишена подобных затруднений. Любовь, неприязнь, сглаз или действие магнита описывались одной и той же схемой «истечений» из тела, которые механическим способом оказывали влияние на атомы других тел.

Несмотря на достаточную популярность идей атомизма, их прямых подтверждений не существовало очень долго. Даже Декарт и Лейбниц придерживались того воззрения, что материя является непрерывной. По словам Лейбница, «нет никаких атомов, т. е. тел, неделимых на части»[44]. Только Альберту Эйнштейну удалось, наконец, привести убедительные доказательства в пользу существования молекул[45] в связи с объяснением броуновского движения в 1905 году.[46] Это, однако, не решило в полной мере вопрос о дискретности и непрерывности материи, который перешёл в новую фазу.

Атомистической была и математика Демокрита. Подход, описывающий математические объекты как состоящие из большого, но не бесконечного числа наименьших элементов, кажется естественным для физики реального мира, хотя установить, в какой степени он истинен, представляется довольно сложным.[47] По мнению Демокрита, в природе существуют настоящие точки, которые в отличие от математической точки имеют реальный размер, но их невозможно воспринимать чувственно, поскольку человеческий взгляд не способен их увидеть. Зато их можно постигать мысленно. Геометрические фигуры, следовательно, также необходимо рассматривать как имеющие такого рода физическую структуру. Конус, например, состоит из очень тонких дисков разного радиуса, наложенных друг на друга, причём эти диски отделены друг от друга тончайшим слоем пространства. Шар составлен из огромного числа иглоподобных пирамид, вершины которых лежат в его центре, а основания составляют поверхность.[48]

Таким образом, для Демокрита в самой природе существуют основания математики, познаваемые разумом. В отличие от этого, современное представление часто переносит все геометрические формы в область чистой абстракции. Знаменитый французский математик Анри Пуанкаре утверждал, что для современного геометра пространство не более чем инструмент, такой же как и мел, которым он пишет.[49] Важным результатом взглядов Демокрита становится то, что три описанные ранее стратегии постижения реального мира

---

44 Лейбниц Г. *О Первой материи*. [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/BIBLIOTECA/History_of_Philosophy/LEIBNIZ/DE%20MATERIA%20PRIMA.htm. Дата доступа: 22.06.2012.

45 Зелиг К. *Альберт Эйнштейн*, Сокр. перев. с нем., Москва: Атомиздат 1964, 58–59.

46 Льоцци М. *История физики*, Перев. с ит. Э.Л. Бурштейна, Москва: Мир 1970, 347–348.

47 Пенроуз, указ. соч., 74–76.

48 Асмус, указ. соч., 152–155.

49 Пуанкаре А. *О науке*, Перев. с фр. под ред. Л.С. Понтрянина. 2-е изд., стер. Москва: Наука 1990, 24.

вновь сливаются в единое целое. Наметившееся деление на физику и математику исчезает. Теперь физика и математика – одно и то же, волновавшие греков парадоксы бесконечного полностью исчезают. Поскольку любая длина определялась первоэлементами, то Демокрит отрицал существование иррациональных величин, которые возникают в математике, построенной на принципах бесконечного деления, как, напр., у Анаксагора, и которые так потрясли пифагорейцев. В понимании Демокрита тела, полученные с помощью иррациональных чисел, являются фикцией и существуют только во «мнении» людей. Эти и другие соображения заставили его отрицать «реальное» существование конусов, параллелепипедов, шаров и других фигур в том виде, в каком они существуют в привычной для нас геометрии.

Математика Демокрита не была чисто теоретическим конструктом. Используя её, он подошёл к понятию дифференциального исчисления. При этом он использовал не бесконечно малые и труднодоступные для визуального представления, а «абсолютно» малые и более наглядные величины. Таким способом Демокрит избегал ряда трудностей, с которыми в будущем (временно) столкнулся математический анализ. Как и в описанных ранее случаях, рассуждения Демокрита предполагают наличие некоторого совершенного наблюдателя или «идеального глаза», способного рассмотреть минимальные первоэлементы вещества.[50] Таким «глазом» является человеческий разум.

Взгляд Демокрита на природу математических объектов не получил распространения. Как ни парадоксально, но, возможно, именно потому, что, в отличие от физики, его математика противоречила визуальному мышлению. Мысленно мы всегда можем «разделить» любую фигуру на части, но Демокрит требовал, чтобы в какой-то момент мы отказались от такой возможности. Следовало признать, что линия состоит из набора «атомов», которые составляют предел увеличения и разделения. Это в корне противоречит нашему опыту, нашей непосредственной интуиции.[51] Теория Демокрита имела и некоторые другие трудности.

Иной подход в разрешении конфликта между физикой и математикой мы можем найти у Протагора. Для него основанием математики являлся эмпирический опыт.[52] Протагор отрицал существование «линий» и «точек», с которыми оперировали другие математики и астрономы его эпохи. Он занимал позицию гносеологического антропологизма, когда «человек есть мера всех вещей»[53]. Для упомянутого ранее Пуанкаре несоответствие геометрии человеческой перцепции выступало главным доводом в пользу того, чтобы отрицать вклад чувственного опыта в математику. Протагор же, напротив, полагал, что несоответствие математики визуальному

---

50 Маковельский, указ. соч., 87.
51 Асмус, указ. соч., 156.
52 Маковельский, указ. соч., 83.
53 Там же.

опыту является основанием для того, чтобы отрицать математику. Свои математические идеи Протагор применил при решении ряда астрономических задач. В его понимании истинными являлись не те кривые траектории движения небесных тел, о которых говорили астрономы, а те, которые совпадали с данными чувственного восприятия.[54] Эта позиция, которая задаёт примат перцептивного опыта над аналитическим, может показаться совершенно неприемлимой для современного человека. Вероятно, идеи Протагора столкнулись с теми же трудностями, с которыми столкнулись и идеи Демокрита – они ограничивали возможности нашего визуального мышления, требуя умственных операций с математическими концепциями, наподобие того как мы обращаемся с изображениями на бумаге.

Расхождение между интуицией и различными способами мышления увеличивалось со временем. Это породило более привычные для нас подходы. Например, подход Платона, который предполагал для математических объектов особый вид бытия, независимый от нашего чувственного опыта. Этого взгляда с некоторыми модификациями придерживается и современный физик Роджер Пенроуз, который рассматривает математические объекты в виде объективно существующих в «платоническом мире математических форм»[55]. Вообще, идея о том, что математика составляет отдельный от человека мир, внешний по отношению к нему, была достаточно популярна и среди известных математиков XIX века.[56] Трудности, которые тревожили греков, как, напр., проблема иррациональных чисел, оказались разрешимы. Со временем эти числа стали привычным математическим средством, хотя их очень долго не удавалось обосновать. Лишь в XIX веке это было сделано Дедекиндом.[57] Окончательно современная идея о том, что математические объекты необходимо полностью отделить от данного нам физического пространства, стала основополагающей в XIX веке, когда были сконструированы геометрии, как казалось, не имеющие никакого отношения к человеческой реальности.[58]

Мы кратко описали, какую роль играли визуальность и наглядность в греческой науке. Однако уже там предпринимались первые попытки по девизуализации. Греки стремились уйти от наглядности, свойственной интеллектуальным поискам восточных мудрецов.[59] Особую роль в этом сыграл Аристотелев метод выяснения истины с помощью логических операций, описанный в *Органоне*. В диалоге Платона *Федон* Симмиас говорит: «Я знаю, что те, которые ведут доказательство, исходя от очевидности, посту-

54 Маковельский, указ. соч., 84.
55 Пенроуз, указ. соч., 625–635.
56 Клайн М. *Математика. Утрата определенности*, Перев. с англ. Ю.А. Данилова; под ред. И.М. Яглома, Москва: Мир 1984, 371–373.
57 Пенроуз, указ. соч., 73.
58 Там же, 72–73.
59 Каган В.Ф. *Лобочевский и его геометрия. Общедоступные очерки*, Москва: Гостехиздат 1955, 22.

пают тщетно»[60]. Школа Платона, а следом Евклид стремились к изгнанию из геометрии рассуждений наглядного характера. Видимость может быть ложной, поэтому на неё не следует опираться в рассуждениях, чтобы не допускать ошибок.

Наука древней Греции была предельно визуальна даже по сравнению с другими цивилизациями прошлого. Эту визуальность вобрала в себя зародившаяся в Европе новая научная парадигма. Однако позже такие науки, как физика и, особенно, математика, твёрдо стали на рельсы девизуализации. Рисунки, интуиция, визуальное мышление – всё это существенно понижалось в ранге в иерархии инструментов научного поиска.

Заметим, что в отличие от греческой цивилизации другие великие культуры прошлого часто имели иные стандарты подхода к познанию. Для примера: одной из задач, которая представляла значительный интерес для математиков прошлого, выступала задача решения *алгебраических уравнений* разных степеней. Греки и другие народы древности знали формулу для решения уравнения второй степени, с помощью которой корни уравнения выражались через его коэффициенты. Эстафету в поиске формул для вычисления корней уравнений высших степеней приняли европейцы. В XVI веке им удалось найти способ выразить корни уравнения третьей степени через его коэффициенты. Это достижение существенно повысило самооценку европейских учёных в отношении своего научного потенциала, поскольку впервые была решена задача, которая не поддавалась ни грекам, ни арабам. Затем аналогичным способом была получена формула для вычисления корней уравнения четвёртой степени. Для уравнений высших степеней аналогичной формулы не существует. Попытки найти такие формулы, а также выяснить, в каких случаях они возможны, привели к возникновению новой области математики – *теории групп*, а затем *абстрактной алгебры*, которые в свою очередь сыграли значительную роль в математической физике. Однако, например, в Китае мы видим иную ситуацию. Для китайцев поиск точного решения для абстрактных задач подобного рода не представлял, по-видимому, значительного интереса, несмотря на более алгебраический характер их математики в сравнении с геометрическим мышлением греков. Вместо этого они нашли общий способ разыскания *приближённого* значения для вычисления корней уравнения с помощью «Метода небесного элемента», который сейчас называется методом Горнера и который в Европе открыли лишь в XIX веке.[61]

Но, в отличие от алгебраической науки китайцев, для греков и позже европейцев уравнение не являлось просто формулой – но линией в некотором идеальном абстрактном пространстве. Линия на чертеже выступала отсылкой к этому миру. Но чертёж не раскрывал всей правды о мире. Знать свойства этой линии было важно

---

60 Каган, указ. соч., 22.

61 Берёзкина Э.И. *Математика древнего Китая*, Москва: Наука 1980, 106–107.

для греков и затем европейцев. Точнее говоря, им было важно знать координаты точки, в которой кривая уравнения пересекается с некоторой прямой. Эта ситуация аналогична ситуации с иррациональными числами, когда видимая гипотенуза прямоугольника отсылала к миру абстракций, не существующих в реальном мире. Именно оперируя с такими индексными знаками, греки развивали своё понимание реальности. И именно это стремление к более тонкому и точному познанию абстрактных конструкций в платоническом мире в будущем явилось причиной отхода от визуального мышления. Линии на чертеже не давали действительного ответа на вопрос о корнях уравнения (хотя могли бы дать приближённый). В лучшем случае они свидетельствовали лишь о существовании или отсутствии этих корней.[62] Поэтому греки упорно искали способ сделать свои визуальные математику и физику не зависимыми от интуиции, а опирающимися на систему вербального вывода по законам логики. В математике одну из значимых попыток в этом направлении предпринял Евклид, а в физике схожую задачу пытался решить Прокл.

Знаменитая система теорем и связывающих их логических конструкций Евклида не была совершенной. Когда Евклид писал определения основных понятий и аксиом геометрии, он не определял многие идеи, которые казались ему очевидными и действительно таковыми были, если рассматривать геометрию как визуальную науку. (Речь идёт о таких понятиях, как, например, *лежать между*.) Стремление избавить геометрию от всякой визуальности вынудило пересмотреть её начальные положения и доопределить их. Таким образом, математика, а вместе с ней и другие науки теряли визуальность, зато прибавляли в точности.

Ньютон впервые опубликовал свою знаменитую книгу по физике, используя исключительно геометрические представления, но затем физика перешла на более продуктивный аппарат математического анализа. Наиболее известными последователями этого формалистического подхода, в рамках которого математика рассматривалась как ряд формальных операций над цепочками символов, имеющих смысл не сами по себе, а только в отношении друг к другу, были представители французской школы Николя Бурбаки. Одним из нескольких одиозных следствий такого подхода в стремлении к формализации и абсолютной точности было, например, описание полного имени единицы, для записи которого Бурбаки потребовались десятки тысяч символов.[63] В *Principia Mathematica*, совместном труде известного философа и логика Рассела и математика и философа Уайтхеда, на определение этого числа отведено 345 страниц.[64]

---

62 В будущем это сыграет важную роль при создании теории комплексных чисел.

63 Успенский, указ. соч., 106–155.

64 Дербишир Дж. *Простая одержимость. Бернхард Риман и величайшая нерешенная проблема в математике*, Перев. с англ. А. Семихатова,

Заключение

В этой работе мы попытались показать, что изначально научное познание реальности было тесно связано с визуальным мышлением. Мы также попытались обрисовать основные моменты, которые способствовали тому, что со временем визуальное мышление начало вызывать всё большее подозрение у учёных. Развитие науки противопоставило наглядное тому, что существует лишь абстрактно, или, выражаясь словами Демокрита, «во мнении людей». Абстракция зарождается в связи с изучением визуального мира, как, например, в случае с изучением сторон треугольника. Обобщение процедуры, связанной с землемерными работами, и изучение вполне видимых геометрических фигур привели к понятию иррациональных чисел, которые не существуют нигде в природе. Эти противоречия, очевидно, заставили учёных прошлого сомневаться в возможности полагаться лишь на наглядное.

Убеждённость в том, что знания, полученные с помощью рационального размышления, основанного на символьных преобразованиях, превосходят все остальные формы опыта, достигла своего апогея, вероятно, в XIX веке. Истина о мире должна выводиться по надёжным правилам из набора неоспоримых фактов. В математике эти факты названы *аксиомами*, а правила – *математической логикой*. В физике аксиомами выступают *постулаты*. Деятельность учёного состоит в получении новых знаний исходя из аксиом при помощи определённых правил.

Все эти меры по достижению точности и достоверности заставляли смотреть на цикл физико-математических наук как на триумф объективности, что явилось причиной, которая заставляла верить в превосходство естественных наук над иными практиками и, кроме того, отказываться от визуального мышления, неопределённого и многозначного в сравнении с точно определёнными символами.

Однако визуальное мышление не исчезло из науки, как можно было бы полагать. С одной стороны, в прошлом веке стало очевидно, что вербальное мышление также может быть ненадёжным и вести к интеллектуальным тупикам и заблуждениям. Но и ещё ранее визуальное мышление сыграло важную роль в электродинамике и далее оказало большое влияние на теорию относительности. Более того, его значение возросло в связи с новыми методами и возможностями визуализации, ставшими доступными в XXI веке.

Москва: Астрель,Corpus 2010, 118.

Обзор книги:

Майке Зигфрид. *Отход от субъекта. О концепциях языка Хайдеггера и Бубера*

(Siegfried Meike, *Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*
Freiburg i. Br./München: Karl Alberg Verlag, 2010. 544 s.)[1]

Алла Вайсбанд[2]

1. Ключевые интенции, структура, методология

Согласно сохранившимся сведениям, Мартин Бубер и Мартин Хайдеггер встречались друг с другом дважды: в 1957 и 1958 годах оба участвовали в рабочих встречах по подготовке большой конференции, связанной с проблемами языка. Конференция была проведена в январе 1959 в Мюнхене и Берлине, однако Бубер не смог принять в ней участие в связи с тем, что несколькими месяцами раньше скончалась его жена, Пуала Бубер-Винклер.

В книге Майке Зигфрид изложение этих весьма примечательных фактов из истории личных взаимоотношений между философами (с. 23) послужило своеобразным эпиграфом к истории взаимоотношений интеллектуальных: Бубер с интересом следил за развитием хайдеггеровской философии и многократно формулировал своё отношение к ней, однако в его текстах невозможно обнаружить следов интенсивного и дифференцированного её изучения. Хайдеггер же (в принципе знакомый с современной ему диалогической мыслью) вообще не проявлял интереса к концепции диалогики, равно как и к возможным параллелям между диалогической мыслью и его собственной философией (с. 24–25). – Обозначив скудные обстоятельства этой несложившейся истории (для изложения хватило нескольких страниц) с помощью буберовского неологизма *«Vergegnung»*[3], автор в своей книге попыталась противопоставить этому действительному «разминовению» двух философов друг с другом попытку их «инсценированной встречи» (*Begegnung*).

[1] Книга представляет собой незначительно переработанную версию диссертации, которую Майке Зигфрид защитила в Рурском университете г. Бохума в 2010 году.

[2] Алла Вайсбанд – закончила Киевскую музыкальную Академию (история музыки) и Рурский университет г. Бохума (философия, история искусства); докторантка Института истории искусства Рурского университета (Федеративная Республика Германия).

[3] Слово ‘*Vergegnung*’ образовано от существительного ‘*Begegnung*’ (встреча), однако приставка ‘*ver-*’ изменяет его смысл на противоположный.

Обоснованием и отправной точкой для этой попытки послужили лежащие на поверхности параллели между мыслью Хайдеггера и Бубера, к каковым автор уже во вступлении к книге отнесла: отход от субъект-центристской философии сознания Нового времени; дистанцирование от типичного для этой философии описания отношения человека к миру с помощью традиционной субъект-объектной схемы; интерес к человеку «в целом» и к каждому конкретному человеческому *Я*; наконец, трактовку изолированного «Я» в качестве «субъекта в плохом смысле» (Хайдеггер)[4]. (Помимо этого, она указала на то, что у мыслителей оказались общие значимые для каждого из них предшественники: Дильтей, Киркегор и Ницше (с. 19–20).) Соответственно ход дальнейших рассуждений Майке Зигфрид нацеливался на выявление иных, менее очевидных, точек соприкосновения, но также и точек расхождения между философскими проектами Бубера и Хайдеггера, которые автор – важное уточнение! – обозначила как два возможных пути «дистанцирования от нововременной концепции "прославляемого (*verherrlicht*) субъекта"», не означавших тем не менее его «радикальной деструкции» (с. 20).[5]

Начало мыслительной традиции, в рамках которой Майке Зигфрид позиционировала свой труд, было положено уже в конце 1920-х, когда сами философы, впоследствии причисленные к диалогическому движению, сформулировали противоположные точки зрения на вопрос о соотношении диалогизма и мысли Хайдеггера. Так, Эберхард Гризебах в книге *Современность. Критическая этика* (1928) дал негативную оценку *Бытию и времени*. Напротив, Франц Розенцвейг в статье *Перепутанные*[6] *фронты* эксплицитно причислил хайдеггеровскую экзистенциальную онтологию к «новой мысли»[7] (с. 19). Тем самым уже в конце 1920-х наметилась коллизия, развёртывание которой можно проследить на протяжении всей истории сравнительного осмысления философии Бубера и Хайдеггера: с одной стороны, целый ряд авторов назы-

---

4 Цитата из *Введения в философию* (GA 27, 122)/

5 Важным это уточнение представляется потому, что заголовок книги, равно как и упоминаемый в качестве указания на общность концепций двух мыслителей оборот «преодоление традиционной нововременной концепции субъекта», легко могут привести к превратному выводу, будто Зигфрид рассматривает конститутивное для философии Бубера и Хайдеггера критическое размежевание с субъект-центристской философией Нового времени в более поздней перспективе «смерти субъекта».

6 *Vertauschte.*

7 Здесь автор упомянула также точку зрения Карла Лёвита, автора книги *Индивид в роли сочеловека*, в которой Бубер видел основной «вклад феноменологии» в развитие тематики «Я-Ты». Лёвит противопоставил хайдеггеровский анализ экзистенции диалогическому подходу Фердинанда Эбнера и Фридриха Гогартена, полагая, что работы последнего – по меньшей мере, в отношении анализа человеческого бытия друг с другом – демонстрируют потенциал, значительно превосходящий таковой мысли Хайдеггера.

вали обоих философов своими предшественниками, то есть «видели в них представителей одного и того же направления мысли», с другой – «концепцию Хайдеггера часто критиковали именно с позиций “философии диалога”» (с. 19).

Своеобразие места, которое *Отход от субъекта* занимает в истории этой традиции, автор определила с помощью сравнения своей книги с трудом Михаэля Тойниссена *Другой* (1965), то есть классической попыткой сопоставления диалогической философии и трансцендентализма Гуссерля, Хайдеггера и Сартра, имеющей «центральное значения также и для сравнения философии Хайдеггера и Бубера» (с. 20–21). В соответствии с ключевой проблемой своего труда – проблемой социальной онтологии – Тойниссен (как и ряд иных исследователей)[8] избрал в качестве центрального аспекта этого сопоставления предложенную трансцендентализмом и диалогизмом трактовку проблемы взаимоотношений между людьми. Зигфрид, напротив, сосредоточила своё внимание на *концепциях языка* Бубера и Хайдеггера, обосновав свой выбор указанием на ряд моментов, объединяющих эти концепции, а вместе с ними и философские проекты Бубера и Хайдеггера в целом. Оба мыслителя недвусмысленно рефлексировали о феномене философского языка; оба трактовали разговор как существенный способ бытия с другим; как у Бубера, так и у Хайдеггера мы находим концепцию «разговора», выходящую за рамки конкретного человеческого бытия; наконец, оба мыслителя целенаправленно дистанцировались от аналогичного поворота к языку, совершённого аналитической философией (с. 22). При этом сопоставление буберовской и хайдеггеровской концепций языка (с. 172–267) предстало в книге не самоцелью, но горизонтом многопланового исследования, включившего также ряд иных взаимосвязанных аспектов: сформулированные двумя мыслителями представления о «задачах философии и проблемах их осуществления в языке философствующего» (с. 33–81), трактовки «соотношения ‘я’ и ‘мир’» (с. 82–171), толкование «феноменов правды и правдоподобия» (с. 268–294), представление об изначальной ответственности человека (с. 295–358) и, наконец, разработанные или, по меньшей мере, имплицированные мыслителями концепции времени (с. 359–394).[9]

---

8 Здесь автор указала на следующие труды: Cullberg J. *Das Du und die Wirklichkeit, zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Uppsala, 1933; Schrey H.-H. *Dialogisches Denken*, 3. Aufl. Darmstadt 1991; Fassbind B. *Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas*, München, 1995; Yoon S. *Zur Struktur der Mitmenschlichkeit mit Blick auf Husserl, Heidegger und Buber*, Regensburg, 1996; Gordon H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou (Contributions in Philosophy)*, Westport, 2001.

9 Помимо того, в книгу включён ряд экскурсов, освещающих определённые аспекты мысли Фердинанда Эбнера, Эдмунда Гуссерля, Йозефа Тишнера, Франца Розенцвайга и Эммануэля Левинаса.

Помимо того, автор – и здесь обнаруживается ещё один момент, характеризующий своеобразие её труда, – дифференцировала своё исследование в соответствии с различными фазами хайдеггеровской мысли. Так, первую часть книги она посвятила сопоставлению мысли Бубера и хайдеггеровской философии *1920-х годов*, чтобы показать на примере выше обозначенных аспектов, что представитель «почти забытого философского направления» в своём критическом размежевании с субъект-центристской философией Нового времени оказался более последовательным, чем «один из самых значимых философов XX века». Напротив, во второй, значительно меньшей по объёму, части книги она обратилась к анализу трансформаций, которые претерпела философия Хайдеггера в *1930–60-е годы*[10], чтобы в заключительном, обобщающем весь труд, разделе, названном ею «Хайдеггеровская бытийственно-историческая мысль и диалогика Бубера – завязывание действительной "встречи"?», задаться вопросом, не являлся ли поворот ('*Kehre*'), осуществлённый Хайдеггером в эти годы (и прежде всего его обращение к языку как «дому бытия»), приближением к диалогической концепции в смысле Бубера.[11]

Как видим, глубина и последовательность конститутивного для каждого из философов преодоления субъект-центристской философии Нового времени превратились в книге Зигфрид в своего рода критерий и масштаб для оценки вклада, который оба мыслителя внесли в философию. (Остаётся сожалеть, что автор никак не обосновала необходимость этого преодоления, ограничившись указанием на то, конечно очень важное, обстоятельство, что оно было целью обоих мыслителей.) Тем самым *Отход от субъекта* явился существенным дополнением (если не сказать – существенным коррективом) к труду Тойниссена, который, представив диалогизм как оппозицию трансцендентализму (а соответственно, как ответ на «теоретические трудности, с которыми столкнулась гуссерлевская феноменология при разработке понятия «Другого»[12]), постулировал безусловное методологическое превосходство последнего.

---

10 Во *второй части* книги автор исследовала дистанцирование от традиционного понимания языка в текстах Хайдеггера, написанных между 1924 и 1929 годами (с. 395–404); его деятельность в качестве ректора Фрайбургского университета (1933–1934) (с. 405–421); его обращение к литературе и искусству, и прежде всего – к поэзии Гёльдерлина (с. 422–443); его концепцию «собственного философствования» и говорения как окончательного преодоления метафизики (с. 444–456); его определения языка в текстах 1950-х (с. 457–470); наконец, она сопоставила мысль Хайдеггера после «поворота» с фундаментальной онтологией (с. 471–488), остановившись также на вопросе наиболее подходящего обозначения для этого «поворота».

11 Для сравнения: Хаим Гордон, автор наиболее развёрнутой из предпринятых прежде попыток сопоставления мысли Хайдеггера и Бубера, представленной в книге *The Haidegger-Buber Controverse*, по сути дела ограничил своё исследование анализом *Бытия и времени*.

12 Проблематизацию этого подхода см.: Демидов А.Б. "Другой" М. Тойниссена, *Топос*, 1 (2000), 140–154.

Сказанное, впрочем, ни в коем случае не следует понимать в том смысле, что философия Бубера, чьё движение к общей для него и Хайдеггера цели, как убедительно показала автор, было более последовательным, предстала в её книге в виде некоего выведенного из поля критического осмысления эталона: детальное и в высшей степени дифференцированное исследование Майке направлено одновременно и на выявление проблемных узлов этой философии, как они предстают сквозь призму сопоставления с философией Хайдеггера.

Построение первой, собственно сопоставительной, части книги определила рефлексия о методической трудности, с неизбежностью возникающей при сравнении любых внешне сходных философских концепцией:

> «Хотя и Бубер и Хайдеггер, – так автор описала эту трудность, – стремятся преодолеть нововременной принцип субъективности, причём и у одного и у другого центральную роль играет толкование "языкового характера" человеческого бытия, оба мыслителя создают свою собственную терминологию; даже описывая тождественные явления, они далеко не всегда используют близкию термины» (с. 26).

Соответственно, сопоставление философии Бубера и Хайдеггера чревато опасностью упрощающей унификации, избежать которой автор попыталась с помощью разработанного ею метода «инсценированного разговора»: в каждой главе *первой части* книги она рассматривала концепции философов якобы независимо друг от друга, но затем анализировала именно те моменты этих концепций, которые становились особенно отчётливыми благодаря их сопоставлению друг с другом.

К каким же результатам привёл Майке Зигфрид методически выверенный путь её исследования? Попытаемся ответить на этот вопрос с помощью краткого изложения основных мыслей вышеупомянутого заключительного раздела книги, где в контексте осмысления вопроса о возможности рассмотрения хайдеггеровского «поворота» в смысле приближения к диалогической концепции Бубера автор обобщила ряд ключевых выводов своего труда.

2. Хайдеггеровская мысль после поворота (*Kehre*): приближение к диалогической философии Бубера?[13]

2.1. Понимание философствования и имплицитные концепции времени

Мартин Бубер[14] понимал философию как «свидетельствующее показывание» (*bezeugendes Zeigen*), а именно как осторожно-сдержанное указание на некую в конечном итоге 'непостижимую' и

[13] Основные результаты исследования Майке Зигфрид в зеркале его заключительного раздела.

[14] С целью экономии времени читателя далее изложение будет вестись преимущественно от лица автора.

ускользающую действительность (действительность встречи), за которую философ ручается всем своим существом. Очевидно, что хайдеггеровская концепция бытия как воспоминания (*An-denken*) демонстрирует большую близость к Буберу, поскольку бытие недвусмысленно трактуется здесь как нечто непостижимое и невыразимое. О приближении к последнему также свидетельствует и представленная в поздних текстах Хайдеггера (прежде всего в *Пармениде*) концепция человека как «свидетеля» бытия, а философа – как особо отмеченного (*ausgezeichneten*) свидетеля, поскольку быть свидетелем, по Хайдеггеру, означает говорить *исходя из чего-то* (*von etwas her)*, то есть прежде всего откликнуться на чьё-то обращение (*sich ansprechen lassen*), и в самом говорении, разворачивающемся из этой окликнутости (*Angesprochensein*), ничего не доказывать, но самое большее – приводить других к иному слушанию и видению (с. 489).

Разумеется, буберовская диалогика – уточняет автор – сильнее подчёркивает отношение к другому. Но и вспоминающее философствование может быть осмыслено как феномен, подготавливающий со-философствующего к опыту, который каждый мыслящий, конечно же, должен приобрести сам, но на который может «указать пальцем» другой (с. 489). Философскую концепцию Бубера можно было бы охарактеризовать с помощью мотива отправления в дорогу (Левинас использовал для характеристики её существенных свойств фигуру Авраама), поскольку опыт этой зыбкой действительности есть направленность (*Aussein*) на нечто, что постоянно предстоит *Я*, но не может быть им предугадано. «Будущность» и «предстоящее» здесь указывают не на некое ожидаемое событие, которое должно произойти в будущем, а на то обстоятельство, что диалогическая действительность, или встреча с *Ты*, по Буберу, является феноменом, в котором человек оказывается затронутым чем-то, приближающимся к нему извне. Точно так же и более поздняя хайдеггеровская концепция воспоминания бытия (*Er-innerung des Seins*), которое теперь понимается уже не как ἀνάμνησις, а как слушание вспоминающим человеком бытия и ответствование последнему, демонстрирует специфическое измерение будущности[15] (с. 489). (Здесь обнаруживается существенное отличие этой более поздней концепции от философии Хайдеггера периода *Бытия и времени*, которую можно было бы охарактеризовать с помощью мотива возвращения домой (Левинас использовал здесь фигуру Одиссея, поскольку движение к бытию имело в этой философии «характер воспоминания о минувшем»[16] (с. 75).)

---

15 В подтверждение этой мысли автор ссылается на фрагмент из лекций Хайдеггера о гёльдерлиновском гимне *Воспоминание* (*Andenken*, 1943): «Когда думы о минувшем открывают последнему его сущность и когда его власть не нарушается поспешным пересчётом на какое-нибудь настоящее, тогда мы узнаём, что это минувшее при своём возвращении в задумчивом *воспоминании* перехлёстывает через наше настоящее и приходит к нам как некое будущее» (цит. по переводу Г. Ноткина).

16 Здесь автор ссылается на работу *Основные проблемы феноменологии*.

2.2. Соотношение «человек–мир»

В описании человеческого «бытия к вещам», которое Хайдеггер предложил в *Бытии и времени* в качестве оппозиции к чисто теоретическому отношению к миру, можно обнаружить точные соответствия буберовской «своевольной личности» как форме господства над сущим, т. е. понятию, с помощью которого Бубер обнажил практическое измерение нововременного понимания субъекта. (Это детальнейшим образом обоснованное Майке Зигфрид заключение, возможно, является одним из весомых аргументов в пользу её тезиса о фундаментальной онтологии как образце менее последовательного, нежели буберовское, преодоления субъект-центристской философии Нового времени.) Касательно более поздних текстов сказанное теряет свою силу. Поскольку в текстах, написанных вскоре после *Бытия и времени*, Хайдеггер начинает трактовать человека как находящегося под господствованием (*Walten*) бытия и в конце концов даже самим вещам приписывает способность «действовать». Согласно более поздней концепции Хадеггера, бытие с вещами уже не может быть описано как «уютное» обустраивание в хорошо знакомом мире – здесь речь уже не идёт о том, что человек встречает вещи, исходя из некоей готовой, заранее заданной системы представлений (*Ordnungssystem*). Когда в конце 1930-х в центре внимания Хайдеггера оказывается толкование нововременной субъективности как формы овладения бытием в представлении (*Vor-stellen*), его мысль обнаруживает бóльшую близость буберовской критике познания и использования «предметов» как формы присвоения вещей субъектом (с. 491).

Наиболее отчётливо, продолжает автор, дистанцирование Хайдеггера от «космополитического», т. е. принципиально способного вместить в себя весь мир *Dasein*, демонстрирует концепция жительствования, которую философ представил в докладе *Строительство. Жительствование. Мышление* (1951). Как и в *Бытии и времени*, Хайдеггер трактует здесь «я есмь» как «я живу», однако теперь он недвусмысленно понимает человеческое жительствование (*Wohnen*) как оберегание (*Schonen*) вещей. Бытие человека в мире (теперь – в смысле вовлечённости в четверицу (‘*Geiert*’)) по-прежнему понимается философом как бытие дома, однако ‘быть дома’ теперь означает для него следовать (*sich einlassen auf*) противостоящему сущему. Если в *Бытии и времени* природа понималась как сфера, «находящаяся в распоряжении» проектирующего мир *Dasein*, то теперь Хайдеггер недвусмысленно представляет в качестве формы следования за сущим «ухаживание» за растущими вещами. Тем самым философ признаёт за ними «собственное бытие» (*Selbstsein*), которое эксплицитно приписывала им и *диалогическая концепция* Бубера (с. 491–492).

В *Бытии и времени* ‘близь’ и ‘даль’ ещё понимались как феномены, коренящиеся в специфической пространственности *Dasein*, которому приписывалась существенная тенденция к близости. В

более поздних текстах Хайдеггер подчёркивает, что вещи сами позволяют возникнуть месту, высвобождают пространство. Бытие-в-мире предстаёт теперь как пребывание (*Aufenthalt*) при вещах, благодаря чему хайдеггеровское толкование жительствования как оберегания открывает возможность для *действительной встречи*[17] с сущим иного рода – встречи, которая у него, как и у Бубера, представляется как «конфронтация» с действительным «напротив» (*Gegenüber*). Показательно, что Хайдеггер выбирает для описания отношения человека и мира мотив встречи «лицом-к-лицу»[18], который играл важную роль для диалогической мысли в целом.

Хотя Бубер постулировал возможность произнесения основного слова «Я-Ты» в отношении всего сущего, описывая феномен действительной встречи, во главу угла он всё же ставил сферу взаимоотношений между людьми. Напротив, у Хайдеггера усилившееся после *Бытия и времени* дистанцирование от нововременного принципа субъективности не было связано с тематизацией феномена взаимоотношений между людьми; критическое размежевание с онтологией «вещей», по сути дела, не привело его к преодолению – диагностированной Левинасом – «ксенофобии» в отношении чужого человека. Между тем фигура «друг против друга» могла быть перенесена им теперь и на отношения между «смертными»[19] (с. 493).

Критика «Я-Ты», предпринятая Хайдеггером в 1920-е, была направлена прежде всего на то, чтобы разоблачить это отношение как форму «солипсизма вдвоём», игнорирующего экзистенциал бытия-в-мире, а также показать, что эта формула не поясняет, каким образом два партнёра вступают в отношение друг с другом. Теперь же он ставит во главу угла требование равнозначности *Я* и *Ты*, чьё обращение друг к другу (*Zueinander*) к тому же следует искать в предшествующем «напротив» (*Gegenüber*). Если проанализировать хайдеггеровское описание этого «напротив», становится совер-

---

17 Здесь и далее – выделено автором.

18 Автор апеллирует к тексту семинара в Церингене.

19 Здесь автор ссылается на одно высказывание из *Положения об основании* (1955): «Следовательно, если уж размышлять (как это теперь часто случается) о феномене противостояния (*Begegnung*), то при этом необходимо соблюдать условие чистоты этого намерения. Должна царить ясность в том, устанавливается ли феномен противостояния в сфере субъект-объект-отношения и представляется нововременным способом, исходя из субъекта как персоны, или же противостояние отыскивается в области ‘напротив’. Пройти, мысля, всё устройство этой области – дело гораздо более трудное и едва начатое» (цит. по переводу О. Коваля). Далее автор добавляет, что в одном из Цолликоновских семинаров (в марте 1966) Хайдеггер настаивал на том, что необходимо говорить не о так называемом «Я-Ты-отношении», а о «Ты-Ты-отношении», «поскольку “Я-Ты” может быть высказано только исходя из меня самого, тогда как в действительности оно представляет собой взаимное отношение» (см.: Heidegger M. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*, Frankfurt/Main, 1987, 263.

шенно очевидной его близость к буберовской концепции «между» как зоны, свободной от проявления власти:

> «В господствующем друг-против-друга каждый открыт для другого; открыт в своём самосокрытиии (*Sichvergerben*); так один передаёт себя другому, один доверяет себя другому, и каждый таким образом остаётся самим собой» (с. 494).[20]

Когда Хайдеггер говорит о том, что в этом «друг против друга» оба партнёра отношения специфическим образом «скрывают» (*verbergen*) друг друга, то это ни в коем случае не указывает на их ущербность. Напротив, хайдеггеровское описание этого феномена открывает возможность обнаружить внутри его мысли шанс для действительного познания чужого *как* чужого. Если во времена фундаментальной онтологии встреча с *определённым* другим фактически не играла в мысли Хайдеггера никакой роли, а чужое понималось прежде всего как временная помеха (*Störung*) исходной близости с «вещами», то в гёльдерлиновских лекциях (1941–1942) Хайдеггер недвусмысленно трактует достижение человеком своей подлинной сущности как процесс взаимодействия (*Auseinandersetzung*) с чужим, вернее – как процесс *признания* чужого; без разговора с чужим человек не может обрести своё. При этом *чужое* Хайдеггер понимает теперь как «приветствуемое», а не просто «отвергаемое» (с. 495).

Хайдеггера – продолжает автор – можно было бы упрекнуть в том, что движение (*Auszug*) к чужому мыслится им лишь в связи с возвращением (*Rückzug*) к своему. Между тем анализ хайдеггеровского описания этого движения свидетельствует о том, что он ни в коем случае не хотел представить чужое как инструмент для достижения своего. Скорее, он стремился избегать абсолютизации чужого, которая представлялась ему опасной в смысле упразднения дистанцированного отношения к нему. Хайдеггер указывает в этом контексте на образ искателя приключений как своеобразную персонификацию нововременного принципа субъективности: для искателя приключений теряется напряжённость «различения» (*Unter-Schieds*) между своим и чужим, поскольку в своём стремлении к чужому в смысле *экзотического* он стремится к тому, чтобы повсюду в мире чувствовать себя как дома. Таким образом, обобщает автор, в рамках своей поздней мысли философ предлагает мотивы, пригодные для описания встречи с чужим как таковым (с. 495).

2.3. Концепции языка и отношение к феномену «оптизации мышления»[21]

В понимании «своевольной личности» Бубер, помимо сказанного выше, критиковал также отношение к языку как «инстру-

[20] Автор цитирует текст Хайдеггера *На пути к языку*; см.: Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, 211.

[21] Термин М. Бубера.

менту», с помощью которого человек может распоряжаться вещами и процессами. Дистанцируясь от обозначенного отношения, философ обнаружил сущность языка в создании *близости* и *дали*; язык он понимал как заряженное напряжением событие, в распоряжение которого отдают себя говорящие.

Когда после *Бытия и времени* Хайдеггер дистанцировался от понимания языка как инструмента, подобно Буберу, он подверг критике редукцию языка к средству выражения, обозначения и коммуникации. В этот период философ всё больше понимает разговор между людьми как «место» сущности языка (в подтверждение этого тезиса автор ссылается на лекции, прочитанные Хайдеггером в 1933/34 годах), однако в центре его внимания оказывается «открытость» языка сущему, то есть прежде всего – не человеческому сущему. Если теперь он говорит о том, что в языке и с помощью языка господствует мир, то тем самым имеется в виду не то, что язык создаёт проект мира, а то, что язык является «местом», в котором сущее соприкасается с человеком. И поскольку Хайдеггер при этом выводит язык из-под власти человека и обозначает его как собственно говорящее, здесь можно увидеть прямую аналогию с Бубером, который понимал язык как истинную «родину» встречи (с. 495–496).

О том, что говорить уже не означает, по Хайдеггеру, распоряжаться вещами как обговоренными, особенно ясно свидетельствуют его тексты 1950-х, где язык трактуется как показывание (*Zeige*) и сказывание (*Sage*): именование он понимает теперь как окликание вещей, которое позволяет им сохранить известное отдаление. Разговор между людьми не играет в хайдеггеровской мысли о языке решающей роли и в поздней период, но там, где он обращается к этой теме, он выдвигает на первый план именно те аспекты, которые постоянно подчёркивал и Бубер. Так, в *Разговоре на просёлочной дороге о мышлении* он понимает разговор как событие, в котором с говорящим происходит нечто, что изменяет его сущность, а также подчёркивает, что в подлинном разговоре речь не может идти о целенаправленном планировании. В тексте *Между японцем и спрашивающим* обнаруживаются подступы к пониманию взаимопроникновения присутствия и отсутствия как существенного момента любого подлинного разговора (у Бубера эта мысль сформулирована эксплицитным образом), а также к трактовке разговора как феномена, не сводимого к общему обращению к вещам. Одно из немногих эксплицитных суждений Хайдеггера о философии Бубера показывает, что он считал уместным и плодотворным толкование разговора как встречи с «чужим» (с. 497)[22].

---

[22] Автор ссылается на следующее замечание Хайдеггера, касающееся статьи Бубера *Надежда для нашего времени*: «Подлинным и плодотворным и по сути дела непрекращающимся является разговор, в котором принимают участие говорящие *разного* рода и очевидным образом признают свою разнородность, не руководствуясь при этом

Крепнущий интерес Хайдеггера к языку привёл к тому, что центральное место в его мысли занял феномен слушания. Это обстоятельство заставляет задуматься о том, нельзя ли обнаружить близость между буберовской диалогической концепцией и бытийственно-исторической мыслью (*seingeschichtliches Denken*) позднего Хайдеггера в критическом дистанцировании от диагностированной Бубером «оптизации мышления». В своих более поздних текстах Хайдеггер по-прежнему обращается к древнегреческой мысли, которой Бубер приписывал подобную «оптизацию», но теперь он апеллировал к досократикам, видя в платоновском толковании бытия сущего как ἰδέα «отпадение» от исконного понимания бытия как φύσις. В интерпретациях Хайдеггера Платон предстаёт своеобразным родоначальником понимания *мира как зрительного образа* (*Bild*), в котором он в конце концов увидел «продукт» «сущности» нововременной субъективности. Ту же смычку между «господствующей над миром субъективностью» и фокусировкой на в*и*дении проблематизировал и Бубер, когда он подчёркивал, к примеру, что древнееврейская мысль понимала язык не как некое образование (*Gebild*), а как звуковое событие, которое затрагивает человека (с. 499).

Интерес Хайдеггера к феномену слушания не привёл к радикальному отказу от понятия (метафоры) света, равно как и отказу от характерного для *Бытия и времени* толкования зрения как привилегированного подхода к бытию и сущему. Однако теперь – здесь автор обнаруживает ещё один момент, сближающий его позднюю философию с буберовской, – он понимает взгляд человека, словно говорящий – воспринимающий и отвечающий. Помимо того, в своих более поздних текстах философ эксплицитно тематизирует связь между «образным» (*bildlichen*) как продуктом представления и «насилием» над вещами (с. 499–500).

2.4. Понимание первоначальной ответственности человека

Поскольку быть человеком, согласно позднему Хайдеггеру – как и согласно Буберу, – означает быть окликнутым (*Angesprochensein*), зарождение действительной близости между двумя мыслителями можно увидеть в предложенных ими концепциях исходной ответственности (*Ver-antwortung*) человека. Если в *Бытии и времени* ответственность ещё трактовалась Хайдеггером как ответственность перед собой, а значимый зов бытия понимался как зов, исходящий от самого человека, то теперь он настаивает на том, что человека должен настигнуть (*getroffen*) призыв, исходящий не от него самого. ‘Подлинно быть’ (прийти к подлинной сущности) означает теперь, по Хайдеггеру, соответствовать требованию (*Anspruch*), приходящему откуда-то извне (с. 501).

ни безразличным признанием значимости друг друга, ни собственной меркой или собственной доктриной».

Таким образом, в своих поздних текстах философ намечает модель требования (*Anspruch*) и соответствия (*Entsprechung*), которая, как кажется, совершенно очевидным образом указывает в направлении диалогической модели. Между тем именно эта модель, по убеждению автора, обнажает пропасть, разделяющую концепции двух немецких мыслителей: если применительно к бытийственной истории Хайдеггера наиболее предпочтительным оказывается толкование, согласно которому то, на что отвечает человек (*vom Menschen erwiderte*), представляет собой не что иное, как «эхо требования, в качестве которого бытийствует самое бытие (*Seyn selbst west*)», то эта история в конце концов предстаёт как монолог. Даже если это *эхо* складывается из нескольких голосов, по сути, оно остаётся одним-единственным голосом бытия, который отзывается затем в каждом разговоре и в каждом переводе, а это ставит под вопрос суть подлинного разговора в буберовском смысле: «сохранение напряжения в сближении» говорящих друг с другом. Поэтому можно согласиться с буберовской критикой монологического характера хайдеггеровского понимания языка: если ответ человека на призыв (*Zuruf*) бытия (соотв., ответ на язык) не представляет собой действительного ответа в смысле диалогики, то бытие человека в конечном итоге не может быть обозначено как «разговор», – а между тем именно на таком его понимании настаивал Хайдеггер, опираясь на Гёльдерлина (с. 501–502).

Когда Бубер многократно называл хайдеггеровское бытие (*Seyn*) «пустым», приписывая ему весьма примечательную анонимность, он отказывал концепции бытийственной истории Хайдеггера в близости к собственной концепции ответственности. Этому «пустому» бытию философ противопоставлял представление о «вечном Ты» как собственно «говорящем» в каждом «обращении» мира. Между тем его (весьма скудные) замечания, касающиеся хайдеггеровского «бытия», показывают, что Бубер распознал основную интенцию Хайдеггера, стремящегося не принимать бытие как «основное понятие метафизики» и не приписывать ему характер истинной мыслимости – во всяком случае там, где речь идёт о его действительном «постижении» (с. 503–504).

Буберовское «вечное Ты» (здесь автор отсылает читателя к детальному исследованию, предпринятому ею в пятом разделе книги) может быть истолковано как «персонификация» момента не-сообщимого, присутствующего в любом человеческом говорении. – «Бог», согласно этой интерпретации, выступает как имя для обозначения нерасшифровываемого отпечатка радикально неизречимого (*Un-besprechbaren*), вписанного в каждое отношение «Я-Ты». Таким образом, «вечное Ты» подразумевает «нечто», которое как раз таки не является никаким «нечто», к нему можно лишь обратиться и ему можно только ответить – по мнению автора, «вечное Ты» обнаруживает здесь близость к хайдеггеровскому «бытию». Этот тезис, уточняет автор, не следует понимать в том смысле, что концепция Хайдеггера представляет собой скрытую

теологию, а буберовское определение Бога как Ты может быть осмыслено в качестве онтологии. Скорее близость между двумя мыслителями она видит в том, что и буберовский диагноз «заката Бога», и хайдеггеровский диагноз «забвения бытия» обнажают деградацию человека, сводящую его к тому, что можно сделать и чем можно обладать, – феномен, которому оба мыслителя противопоставляют отказ от тотального приближения окружающего человека сущего. Последнее они трактовали как нечто, несущее печать радикально ускользающего (*Sich-entziehenden*) (с. 504–505).)

Человек, ориентированный на встречу с *Ты*, и человек, который отдаётся на волю требования бытия (ещё один момент, приближающий философию позднего Хайдеггера к мысли Бубера и отделяющий Хайдеггера от его собственной философии времён *Бытия и времени*), – ни в одном, ни в другом не бьётся «сердце искателя приключений», поскольку ни один, ни другой не понимает опыт в смысле (субъективного) переживания. И у Бубера, и у позднего Хайдеггер быть собой означает не настаивать на своём как родном, но вместе с тем и не отказываться от него полностью (с. 505).

2.5. Толкование истины бытия и лейтмотив исследования

Характеризуя истину бытия, Хайдеггер в своих поздних текстах возвращается к мотиву родины, играющему важную роль в *Бытии и времени*, однако родину он понимает теперь не как твёрдую, предоставляющую надёжное убежище почву, а как бездну (*Abgrund*), которая событийствует (*anwest*) в любом уютном обустройстве в сущем. Здесь обнаруживается ещё одна точка соприкосновения с Бубером, в концепции которого «вечное Ты» предстаёт как центр и средоточие всех конкретных встреч «Я и Ты», что не нивелирует, однако, раскрываемую в этих встречах фундаментальную инаковость отдельных «Ты».

Основываясь на этом толковании «родного» (*heimatlich*) бытия, диалогическую мысль Бубера и бытийственно-историческую мысль Хайдеггера – завершает свои размышления автор – можно истолковать как попытки описать человеческое существование в смысле направленности (*Aussein*) на «нечто» ускользающее (*Sich entziehendes*) и нелокализуемое, в котором любое уютное обустройство в собственном предстаёт как неуютно-уютное, поскольку любое отношение к самому себе (*Selbstbezug*) – любое возвращение на родину – коренится в предшествующей ему связи с «другим» как недосягаемой *«terra incognita»* (с. 507–508). – Таким образом, в заключении книги автор релятивирует противоположность между фигурами «возвращения на родину» (*Heimkehr*) и «отправления в дорогу» (*Aufbruch*), которые, согласно её толкованию, описали противоположность диалогической философии и фундаментальной онтологии и послужили для её исследования своеобразным «лейтмотивом».

ЕКАТЕРИНА КОУТИ. НЕДОБРАЯ СТАРАЯ АНГЛИЯ
Санкт-Петербург: BHV, 2013

Елена Салодкая[1]

Это могло стать пособием по классовой борьбе, одой урбанизации, эпической картиной становления и развития одной из западноевропейских демократий. Но получился литературный триллер – в меру шокирующий, в меру ироничный. И как нищета, бесправие, пикантные девиации уравновешивались и принимались устойчивой и гибкой социальной системой Англии XIX века, так и темы: практик себя, телесности (гигиена, быт, питание), социального неравенства, городской экологии, гендерных вопросов, прав детей, преступности и пенитенциарной системы, власти традиции и традиций власти – всё принимается и вызывает интерес читателя XXI века.

Автор – Екатерина Коути, родившаяся в Алма-Ате (Казахстан) и закончившая бакалавриат Университета Колорадо (США) по специальности «английская филология» и магистратуру Университета Техаса в Остине по специальности «сравнительная филология». Ныне проживает в США, где изучает литературу XIX века, материальную культуру и фольклор. Узкий интерес к викторианской Англии воплотился в целом ряде научно-популярных книг, одной из которых является *Недобрая старая Англия*. Трудно сказать, чего в этой книге больше: популярности или научности. Определённо, она содержит разнообразный фактологический материал, который интересен сам по себе, но особого внимания также заслуживает принцип его подбора и подачи.

Рассказ о том, что «у преуспевающей рафинированной Англии, у империи завоеваний и свершений, была и оборотная сторона», начинается с подробного и обстоятельного повествования о повседневной жизни английских бедняков. Эффект «глубокого погружения» вполне удался автору: страницы «дышат» зловонием тёмных комнатушек, «скрипят» полусгнившими ступенями, «светят» синяками в половину женского лица, отзываются собачьим лаем и пением канареек. Но если от этих – иногда забавных, иногда трагических – бытописаний и исторических анекдотов перейти к рассмотрению траектории нарратива в книге, то можно заметить следующее. *Первая глава* посвящена обзору социально-экономических проблем беднейших жителей Лондона: возможности трудоустройства, жилищные условия, питание, гигиена, отдых и развлечения – всё, что непосредственно

[1] Елена Салодкая – философ, гештальт-терапевт (г. Минск, Беларусь)

влияет на образ жизни, нравы и привычки. А поскольку книга имеет литературно-описательный характер, то так же ненавязчиво и без патетики – литературно-описательно – в ней раскрывается механизм естественной социальной саморегуляции. Этот механизм позволяет решать проблемы по мере их появления. Например: активная миграция сельского населения в крупные города резко увеличивает спрос на жильё, спрос на жильё повышает его стоимость, становится выгодным строить доходные дома, появляются новые секторы строительного рынка, качество жилья постепенно улучшаются. И далее в том же духе: отсутствие кухонь (в жилищах для бедных) компенсируется различной по качеству, цене и содержанию, продаваемой прямо на улице едой – «уличной едой». Количество и разнообразие мусора на улицах провоцируют множество способов его сбора, переработки и утилизации и т. д.

Таким образом, рутинное течение жизни, встречая препятствия или новые открывшиеся возможности, идёт по пути наименьшего сопротивления: создаёт из доступных (человеческих, материальных, институциональных) ресурсов способы решения проблем; видоизменяет нормы и стандарты, создавая более экономичные формы взаимодействия (например, вместо вменения местным религиозным учреждениям заботы о бедных, специально для этих целей создаются светские, чисто экономические учреждения – работные дома). Иными словами, мы можем наблюдать развёрнутый пример становления и развития либеральных норм и ценностей: рыночной экономики, свободы предпринимательства, неприкосновенности личности и частной собственности.

Во *второй главе* даётся описание наиболее распространённых «профессий для бедных». Заголовок «Профессии былых времен» создаёт оптимистическое ожидание того, что мучения горничных, нищих, уличных актёров и собирателей мусора остались в далёком прошлом. Заметим, что здесь идеал социальной справедливости мыслится как сила, способная потеснить законы экономической целесообразности. Предполагается, что рабские и бесчеловечные условия труда рано или поздно будут изжиты. И далее, в главе «Дела семейные», эта мысль развивается и подкрепляется: нормы гендерного равенства поступательно и неукротимо наступают и расширяются.

Завершают книгу главы, посвящённые различным девиациям. Прозрачность и ясность калькулируемых отношений теряют своё последнее очарование при вступлении на поле несобственно социальных связей: темы, связанные с проявлением сексуальности (проституция, гомосексуализм, трансвестизм), семейного насилия, гендерного неравенства, преступности. Здесь автор постепенно переходит на язык газетных репортажей и очерков, где имя Мишеля Фуко может фигурировать только в качестве историка. Оно и понятно – очень сложно рационально объяснить и экономически исчислить факты дремучего сельского невежества, страсть к пороку, примеры необдуманного риска, приводящие, казалось бы, вполне

успешные и состоявшиеся людские жизни к полному разрушению. Таким образом, оказывается, что зло и насилие присутствуют повсюду. Чего стоит следующее описание:

> «Кукольные спектакли разыгрывали на улицах и ярмарках. Если до XIX века представления были рассчитаны скорее на взрослых, которым импонировали грязные шутки и сцены насилия, в викторианскую эпоху поклонниками Панча стали дети. Однако драки и ругань сохранились.
>
> Типичный сценарий начинается с того, что Джуди просит Панча присмотреть за их малышом, пока она готовит, но Панчу не по плечу роль воспитателя.
>
> Панч качает младенца, а когда тот продолжает кричать, берёт его на руки, приговаривая: "Какой несносный ребёнок! Терпеть таких не могу!" Он трясёт младенца, бьёт его головой о стену и швыряет из окна. Возвращается Джуди.
>
> *Джуди:* Где наш малыш?
>
> *Панч* (*меланхолично*): С ним вышел несчастный случай, он так громко орал, что я выбросил его в окошко.
>
> Джуди истерически оплакивает ребёнка, после чего уходит за дубинкой и бьёт Панча по голове.
>
> *Панч:* Не злись так, милая, я же не нарочно.
>
> *Джуди:* Ты мне за всё заплатишь!
>
> Она продолжает бить его по голове, но Панч вырывает у неё дубинку и избивает Джуди.
>
> Далее Панч забьёт Джуди насмерть, в результате чего к нему явится её призрак, но нематериальная субстанция тоже отведает дубинки. Попытки призвать убийцу к ответу не увенчаются успехом: он поколотит и бидля, и констебля, а когда его всё же уволокут на эшафот, достанется и палачу. В конце концов, Панч одолеет Сатану, который неблагоразумно пришёл по его душу, и закончит спектакль триумфальным поклоном».

Но, несмотря на эту вакханалию жестокости, природная тяга к жизни готова пробиться сквозь любые условия. Лишь бы последние обеспечивали стабильность среды и устойчивость правил. И следует признать, что апелляция к историческому прошлому и соотносимость с классовым Другим вполне позволяют это сделать.

На мой взгляд, именно этот социально-либеральный флёр, распускающийся на почве богатых аристократических традиций и такой же исторически фундированной демократии, делает эту книгу такой привлекательной. Особенно для русскоязычных читателей. Чёткая и прямо обозначенная отдалённость места и времени создаёт ощущение определённой отстранённости, то есть безопасности. Лёгкость изложения формирует приязнь и расположенность к излагаемому материалу. При этом описываемые события близки и понятны для большинства живущих на современной постсоветской территории. Мы также переживаем смену норм и стратегий поведения. И одной из этих норм стала экономическая целесо-

образность и эффективность. Вот только процесс у нас обратный: вместо создания унифицирующих правил и принципов жизни (объединяющих и потомственных аристократов, и последних нищих попрошаек) мы активно создаём (различаем, культивируем) маркеры социального неравенства.

В этом смысле книга является мнемической прививкой, симулякром памяти. Она позволяет воссоздать отсутствующую у нас традицию, культурный слой. Делается это и через апелляцию к универсальному повседневному контексту, и через обращение к знаковым для массовой культуры фигурам и кодам: Джек Потрошитель, Угнетаемая Женщина, Ребёнок, Попрошайка, Оскар Уайльд (обожаемый писатель и осуждаемый гомосексуалист) и т. д. В результате у русскоязычного читателя создаётся определённое ощущение причастности к культурному континууму, позволяющее виртуально воссоздать некоторые ценности современной западной цивилизации. Интрига же заключается в том, что пока неясно, удастся ли этому ментальному построению получить материальное подкрепление, или оно так и останется литературой для широкой публики?

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contribution should be addressed to journal.topos@ehu.lt. It can be presented in English, French, Russian and Belarusian and should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in '.doc' or '.rtf' format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word.

References should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, 31.
2. Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit. In: C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, 13–39.
3. Wiehl R. Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), 10–20.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии, *Топос*, 2 (2002), 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, 43.
6. Toulmin, op. cit., 32.
7. Ibid., 15.
8. Хайдеггер, указ. соч., 54.
9. Там же, 78.